
Cres
cat Sci
entia
Vita
Exco
latur

Geschichtliche Auffassung

der drei ersten Kapitel

des ersten Buchs Mose.

Mit einem Anhang

über die Aechtheit

des fünften Buchs.

von

M. Christoph Gottlieb Werner,
Dekan und Stadtpfarrer in Wildbad.

Tübingen,
in Commission bei C. F. Osiander.

1829.

Geschichtliche Auffassung

der drei ersten Kapitel

des ersten Buchs Mose.

Mit einem Anhang

über die Aechtheit

des fünften Buchs.

von

M. Christoph Gottlieb Werner,
Dekan und Stadtpfarrer in Wildbad.

Tübingen,
in Commisson bei C. F. Osiander.

1829.

Seinem lieben Vater

M. Johann Christoph Werner,

Pfarrer in Fürnsal,

Senior der evangelischen Geistlichkeit in Würtemberg,

zum Andenken

an das den 12. Mai 1827 gefeierte

Amts-Jubelfest,

auf seinen 85. Geburtstag

den 15. Juni 1829.

als Denkmal kindlicher Dankbarkeit

dargebracht

von dem Verfasser.

Vorwort.

Ich lese die Aufsätze in den mosaischen Schriften allerwenigstens mit der Ueberzeugung, soviel historische Wahrheit in ihnen zu finden, als ich in einem Capitel der älteren Classiker, z. B. Herodot, Livius, den Forderungen gemäß, die man in jenen alten Zeiten an Geschicht-Forschung machen darf, zu finden glaube; ferner mit der Ueberzeugung, daß der Verfasser, der sie, hier noch abgesehen von höherem Beistand und Einfluß, entweder nach eigener Ansicht verfaßt, oder aus mehreren, schon vorhandenen älteren Denkmälern zusammensetzte, und in ein Ganzes zu verschmelzen wußte, ohne daß man auf dasjenige, was er aufnahm, die neueren Namen, Compilation und Interpolation anzuwenden berechtiget ist, — für seinen Zweck Wahrheit und Irrthum auch besser zu unterscheiden wußte, als wir es jetzt im Stande sind; wozu noch die Bemerkung kommt, daß die neueren, besonders insofern sie ein Beweis von Forschungs-Geist sind, lobenswerthen, immerhin aber willkührlichen Versuche, die verschiedenen Urkunden, besonders die Elohim- und Jehovah-Urkunden, jetzt erst wieder auszuscheiden, und „die ursprüngliche Anlage des Ganzen von der Interpolation abzusondern" — doch gar

zu wenig zur Aufklärung des Ganzen und der schwierigen Stellen insbesondere beigetragen haben [1]). Ich lese diese Aufsätze endlich mit der Ueberzeugung, die ich freilich Niemanden aufdringen will, daß über die Aufzeichnung, Sammlung, Erhaltung und Verbreitung dieser ältesten Urkunden schon aus den Gründen welche der ehrwürdige Heß in seiner neuesten Schrift: Kern der Lehre vom Reiche Gottes, ausführt, eine besondere Vorsehung gewacht hat. Denn kein Volk auf der Welt kann sich doch einer solchen επιμελεια und ακριβεια in Aufzeichnung, die nicht von der Willkühr eines Einzelnen abhieng (μητε του ὑπογραφειν αυτεξουσιου πασιν οντος) und Aufbewahrung der ältesten Denkmale rühmen, worauf eben ihre Glaubwürdigkeit gegründet ist; und wenn auch der Glaube an die göttliche Eingebung (την επιπνοιαν την απο του θεου) nur eine Täuschung gewesen wäre, so mußte gerade auch diese dazu dienen, die Ehrfurcht gegen diese heiligen Denkmale zu erhöhen (Joseph. c. Ap. L. I. §. 6—8). Ich nehme daher diese Urkunden, wie sie vor mir liegen, beleuchte sie mit der Fackel der Exegese, ohne mir anzumaßen, neue Erklärungen und Hypothesen aufzustellen, und begnüge mich gerne mit dem kleinen Verdienste, das schon oft Gesagte in ein neues Licht gestellt, mit neuen Beweisen unterstützt, und wenigstens die historische Grundlage gerettet zu haben.

Cap. 1.

Eine Wahrheit steht an der Spitze, welche die mosaische Kosmogonie ehrenvoll vor jeder andern auszeichnet. Am Anfang, also ante mare et terras, et, quod tegit omnia, coelum, wodurch jeder Versuch, für die Entstehung der Dinge eine Zeit zu bestimmen, entfernt, also die Entstehung der Dinge in eine unbestimmte Zeit hinausgesetzt wird, schuf Gott dieses Weltall. Hier haben wir Einen allmächtigen Schöpfer, nicht blos Bildner eines vorhandenen Stoffes, sondern freien, selbstständigen Urheber, keine Ungewißheit, quisquis fuit ille Deorum, auch keine Naturvergötterung, oder, wie bei Griechen und Aegyptiern, Personificationen höherer Naturkräfte zu Gottheiten idealisirt, sondern Ein allmächtiges, hoch über der Zeit und dem Raum, über Himmel und Erde und allen Geschöpfen stehendes Wesen, und eben dadurch die Schöpfung der Welt aus dem Gebiete spekulativer Kosmogonien in das Gebiet des rein religiösen Glaubens übergetragen.

Wie und woher dem Verfasser diese hohe Erkenntniß gekommen, die sich wenigstens bis jetzt als ewige Wahrheit erwiesen hat, wissen wir nicht; genug, er hatte sie. Sie kann ihm also nur als Offenbarung zugekommen seyn, und diese Offenbarung begann, wie uns diese Urkunde des höchsten Alterthums versichert, mit dem Menschengeschlechte zugleich. Die erste Offenbarung Gottes in dem Menschen wird als ein Factum vorausgesetzt, indem der erste Mensch diese Erkenntniß nicht wohl durch das Anschauen der Natur und der Geschöpfe erlangen konnte. So war auch das lebendige Wort, welches sprach: es werde Licht, in das Herz unsers Verfassers gedrungen, hatte sein Herz dem Bewußtseyn Gottes geöffnet, und so steht durch diese einzige Wahrheit, welche nicht das Eigenthum weniger Eingeweihten seyn sollte, sondern dazu bestimmt war, als Volksglaube das ganze Volk zu durchdringen, die mosaische Kosmonogie, erhaben über die Kosmonogien der gebildetsten

und aufgeklärtesten alten Völker, als das ehrwürdigste Denkmal des Alterthums da. Geleitet von dieser höchsten und ewig wahren Idee, welche daher auch in Erklärung des Ganzen das leitende Princip seyn muß, entwirft der Vf. ein Naturgemälde, oder Gedicht, wenn man es also nennen will (obgleich nichts Dichterisches darinnen ist, wie in dem erhabenen Gedicht Ps. 104.), angemessen der Einfalt und den Kindheitsbegriffen 2) der Urwelt, aber auch treu dem Glauben an Einen allmächtigen Gott, Schöpfer Himmels und der Erde.

Daß die Eintheilung in sechs Tagewerke zum ursprünglichen Plan des Ganzen gehöre (was freilich von der kindischen Vorstellung, daß Gott selbst die Schöpfung nach einer bestimmten Zahl Tagewerke eingerichtet habe, himmelweit verschieden ist), geht sowohl aus der Anlage des schönen Ganzen, als aus dem besondern Zweck, wovon bei 2, 2. 3. die Rede seyn wird, hervor. Nur kann ich mich schlechterdings nicht überzeugen, daß man aus Grundsätzen der sogenannten höheren Kritik die bestehende Eintheilung in Tagewerke verwerfen müsse, darum, weil wir an der Eintheilung des Schöpfungswerkes jetzt dieses oder jenes auszusetzen haben möchten. So viele aus Abend und Morgen bestehende Tage, eben so viele ganze Schöpfungswerke (gegen Gablers Journ. für auserl. theol. Lit. 2r Bd. S. 412.). Oder ist es wohl ein Grundsatz der höheren Kritik, dasjenige, was einmal vollständig ausgedrückt ist, und den Plan des Ganzen enthält, wie die Bemerkung und sorgfältige Aufzählung der Tage, für unächt — dasjenige aber, was nicht vollständig ausgedrückt ist, wie die Beifalls-Formeln, erst dann, wenn es von uns hineingeschoben und ergänzt worden ist, für ächt zu halten? Von der Nothwendigkeit, die Tagewerke von der Anzahl der Beifalls-Formeln abhängig zu machen, kann ich mich um so weniger überzeugen, da am Ende 1, 31. eine allgemeine Beifalls-Formel hinzugefügt, auf alle Schöpfungsacte und Werke bezogen, und der Beifall (טוב מאד) verstärkt ist. Die Eintheilung in Tagewerke, zu welcher der alte Vf. gewiß seine guten Gründe hatte, und an der wir nichts verändern wollen, um die Sache nicht schlimmer zu machen 3), wider-

streitet auch so wenig den Grundsätzen einer gesunden Physik, daß man, wenn gleich die Allmacht Gottes nicht in den Schranken der Zeit und des Raums gedacht werden kann, doch sagen darf: es waren mehrere Zeiträume erforderlich, bis dieses oder jenes, wenigstens für die menschliche Betrachtung und Fassungskraft, in seiner natürlichen Ordnung erscheinen, bis z. B. die Erde aus dem fast flüssigen Zustand ihrer Masse hervortrat, und für Pflanzen und Menschen bewohnbar werden konnte. Der Blick des Geistes kann die Schöpferkraft Gottes viel leichter umfassen, wenn die ganze Reihe von Erscheinungen so dargestellt wird, wie sich eines aus dem andern entwickelt.

V. 2—5.

Sollte nun die Wirksamkeit des allmächtigen Schöpfers gleichsam dem Auge des Zuschauers und dem Gemüthe des Beobachters recht vergegenwärtiget werden, so mußte der Vf. von dem Gedanken ausgehen: alles war vorher formlos und leer. Aus והארץ, V. 2., kann wenigstens eine bloße Umbildung nicht erwiesen werden, sondern der Sinn ist: die Erde war noch nicht, aber das, was nachher Erde hieß, war eine formlose Leere. Es ist derselbe Anachronismus, den Ovid macht (Metam. I, 2.): unus erat toto naturae vultus in orbe, denn natura war ja da eigentlich auch noch nicht, aber allerdings unus vultus — nichts als leerer Raum, eine grausenvolle Leerheit und Tiefe, χαος 4), was nach der Etymologie von χαω, χαινω weit eher blos den Begriff von leerem Raum, als die schon vorhandene, nur ungeordnete, gestaltlose Masse, woraus das Weltall geschaffen worden sey, anzeigt (vergl. Ebr. 11, 3. und Storr z. d. St. und Minuc. Felix 34, 8. 9.). תהו hat in allen Stellen den Begriff von Oede, Wüste, Leere, woran sich der Begriff von Tiefe von selbst anschließt. Hiob sagt 26, 7.: daß Gott den Himmel (er nennt synekdochisch den mitternächtlichen Himmel, wahrscheinlich, weil er unter diesem wohnte) über der leeren Tiefe ausgespannt habe. בהו Leerheit. Wenn Jer. 4, 23. eine schreckliche Verheerung schildern will, so erblickt er das Land tief und leer, alles formlos, und, um den höchsten Grad der Verwüstung und eines kläglichen Zustan-

kes auszudrücken, am Himmel selbst kein Licht. Unser Vf. sagt dagegen, weil noch kein Himmel und keine Erde war: Finsterniß war auf der Oberfläche der tiefen Wasser. Wenn auch in heidnischen Schriftstellern χαος die Masse bezeichnen kann, woraus das Weltall geschaffen ward, so ist diese Annahme in der Bibel dadurch aufgehoben, daß תהו ובהו parallel mit אין Jes. 40, 17. 23. und mit בלימה Hiob 26, 7. gesetzt wird. In תהום scheint vorzüglich der Begriff von einer mit Wasser bedeckten Tiefe zu liegen, wie diese Begriffe auch bei Justin verbunden sind, II, 1, 14. sive illuvies aquarum principio rerum terras obrutas tenuit — quodsi omnes quondam terrae submersae profundo fuerunt etc. Es ist also nicht blos dichterische Umschreibung von Meer, denn hier war ja noch kein Meer, vgl. V. 10., sondern grundlose Tiefe, wie Hiob 38, 16., etwas, was noch tiefer ist, als das Meer; Erhöhungen auf dem Grunde des Meers, ja die geheimsten Tiefen. 28, 14. wird תהום zwischen החיים ארץ und ים in die Mitte gesetzt; es muß also hier im Gegensatz gegen die von der Sonne beschienene Oberfläche der Erde und das Meer, den inneren Theil der Erdkugel, die Tiefe der Erde bezeichnen. Ps. 71, 20. 36, 7. im Gegensatz gegen die höchsten Berge: deine Fügungen sind unergründlich tief. Ps. 135, 6. muß es, um auch im zweiten Glied einen Gegensatz, statt einer Tautologie, zu haben, nothwendig: Tiefe bezeichnen.

Zu dieser grundlosen Tiefe paßt nichts so gut, als das Bild der Finsterniß. Licht und Helle war also das erste Bedürfniß.

So beginnt nun der Schöpfungsact: es zeigt sich die erregende und belebende Gotteskraft. Der Vf. der Urkunde führt nämlich alles so sehr auf die Wirkungen eines allmächtigen Schöpfers zurück, daß es meinem Gefühl widerstreitet, רוח אלהים von einem heftigen Winde zu verstehen 5) רוח ist natura spirabilis, dann dasjenige, was dem Todten und Gestaltlosen die lebendige Form einhaucht. Wenn man gleich zugeben kann, daß die Hebräer den Begriff des Geistes im

Gegensatz der Materie philosophisch nicht kannten (Hase Dogm. §. 117, 3.), so mußten sie doch bei der den Künstler ꝛc. erfüllenden Begeisterung etwas Höheres, als eine gewöhnliche Kraft der Natur verstehen (2. Mos, 35, 31. Ps. 51, 13. vgl. Jes. 64, 10. 11.), dessen Wirkung aber doch sinnlich-wahrgenommen werden konnte, wie Richt. 6, 34. לבש, 13, 25. פעם, stossen, antreiben, oder in unsrer Stelle die Zusammensetzung mit מרחפת. Es ist doch gewiß weit erhebender, den ersten Antheil an der Schöpfung der alles belebenden Gotteskraft, als einem heftigen Winde zuzuschreiben; es ist etwas ganz anderes, ob ich sage: Gottes Geist schwebte auf dem Wasser, oder: ein heftiger Wind schwebte auf dem Wasser. Ein heftiger Wind heißt in der Prosa, z. B. 1. Kön. 19, 11. רוח גדולה וחזק (vgl. Gesenius Lehr. S. 705.). Ueberdies steht רוח אלהים in zu genauer Verbindung mit den nächsten Worten: Gott sprach: es werde Licht. Es ist ein Schöpfungsact; nur in der Erzählung und Darstellung knüpft sich ein Schöpfungsact, der alles belebende Hauch Gottes und das Sprechen Gottes als dieselbe Gotteskraft, die in der Schöpfung wirksam ist, an den andern an. Als Lebenskraft, durch welche das Leben anfängt und aufhört, finden wir רוח Ps. 104, 29. 30. Alles geht von dem Gedanken einer Schöpfung oder Bildung durch den freien, von nichts abhängigen Willen und von der belebenden Kraft Gottes aus. Ein von der Materie unabhängiges göttliches Princip wird überall angenommen, doch anders modificirt, als z. B. bei Thales: Thales Milesius aquam dixit esse initium rerum: deum autem, eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret. Cic. de Nat. D. I, 11. vgl. Minuc. Fel. 19, 5. Das dunkle מרחפת möchte ich am liebsten mit επισκιασει, Luk. 1, 35. vergleichen, weil in jedem Fall in beiden Stellen das unbegreifliche, unaussprechliche, nur nicht materielle Wirken des Geistes und der Kraft Gottes, das also kein Wort einer menschlichen Sprache ganz passend bezeichnet, ausgedrückt wird. Wenn die Grundbedeutung von רחף mollescere ist, worauf allerdings die Stelle Jer. 23, 9. hindeutet von den Gebeinen eines Men-

schen, dem es aus Bestürzung an Kraft fehlt, fest zu stehen, der gleichsam nur noch schwebt, so leitet sich leicht die Bedeutung einer sanften Bewegung, des Schwebens davon her, wie auch mit dem Ueberschatten ein sanftes Hinschweben verbunden ist.

Ohne Licht kein Leben, V. 3. Wenn geschaffen werden soll, so muß zuerst der feine Lichtstoff geschaffen werden; über der traurigen Oede muß Licht erscheinen, weil das Leben der Natur sich nur im Lichte offenbaren kann. So ist es in jeder physischen und geistigen Schöpfung. Auch in jener erhabenen Dichtung, Ps. 104., wird das Licht zuerst und vor dem Himmel genannt. Der Schöpfer umgiebt sich mit Licht, er zieht Licht an, wie ein Gewand, ehe etwas erschaffen wird. Licht (אור, was in mancherlei Umbildungen in den morgenländischen Sprachen so vorkommt, woher die Nachbildungen πυρ, Feuer) und Feuer und Wärme war das erste ausgebildete Element.

Die Construction des קרא mit ל heißt: nomen dicere, wie 2, 19. 20. 31, 47. Es. 58, 13. Liv. I, 1. cui Ascanium parentes dixere nomen. In der gemeinen Mundart kommt es auch vor: wie sagt man ihm, statt: wie heißt er?

V. 6—8.

Jetzt erst, nachdem Licht und Wärme vorhanden war, konnte aus der Wärme eine andere, sehr dünne und flüssige Materie entstehen, nämlich die Luft (lucis egens äer), welche sich jetzt zwischen den obern und untern Wasser-Räumen ausbreitete. Dies ist es, was der hebr. Vf., der in seiner Sprache kein Wort für Luft hat, durch רקיע zu bezeichnen sucht. In diesem Wort liegt der Begriff des Breitschlagens (2. Mos. 39, 3. 4. 17, 3. 4. Jes. 40, 19.), der Ausdehnung in die Breite, daß es eine Fläche bildet, Hiob 37, 18., wie נטה, Ps. 104, 2. Jes. 42, 5. oder מתח, 40, 22. Luther hat nur das στερεωμα der LXX übersetzt; richtiger wäre: τασις, εκταμα gewesen: es entstehe Etwas, das sich ausbreite zwischen den Gewässern, und einen Unterschied, eine Scheidewand bilde zwischen den verschiedenen (obern und untern) Gewässern. Denn בדל mit בין und ל hat die Bedeutung: einen Unter-

schied machen zwischen verschiedenen Dingen, z. B. 2. Mos. 26, 33. Jes. 59, 2., wie auch בין mit ל den Unterschied zwischen Entgegengesetztem (5. Mos. 17, 8. Mal. 3, 18.) ausdrückt. So wurde ein Luftraum zwischen den niedern Gewässern und zwischen den höhern entgegenstehenden Gewässern, zu deren Bezirk auch Nebel und Wolken gehören,

illic et nebulas, illic consistere nubes
jussit —

und der höhere Luftraum שמים, Luft- und Wolken-Himmel genannt. Das niedere oder tiefere Wasser unter dem Expansum, das sich durch seine Schwerkraft immer tiefer senken soll, erhält seine weitere Bestimmung erst V. 9 ff. Die weitere Ausbildung zu einem Himmelsgewölbe kommt V. 14 ff. Diese Scheidung war nothwendig, ehe die Sonne am Gewölbe des Himmels erscheinen konnte. Von einer Uridee, daß oben Meere seyen, oder von einem Himmelsocean finde ich übrigens hier keine Spur. Durch die Scheidung beim Schöpfungsact hört der Himmelsocean auf, und 1. Mos. 7, 11. ist poetische Umschreibung von Regengüssen; Ps. 104, 3. 13. ist höchst wahrscheinlich Anspielung auf unsere Stelle, und wie 148, 4. Beschreibung des aus der Höhe herabfallenden Regens.

V. 9—13.

Viele Erfahrungen bestätigen es, daß in manchen Gegenden das Meer einst höher gestanden seyn müsse, als jetzt; daß also durch ein Herabsinken der Gewässer und durch ein Emporsteigen der Erd-Schichten das früher bedeckte Land sichtbar und trocken wurde, ist daher ganz in der Ordnung. So bedarf es wohl auch keines Beweises, daß ursprünglich nur wenig trockenes Land über die Gewässer hervorragte, und nur hohe Gebirgsrücken und Gebirgsflächen dem Organismus der Pflanzen- und Thierwelt (V. 11. 20 f.) eine Bildungsstätte darboten, wodurch zugleich ein Wink gegeben ist, wo man die Wohnstätte der ersten Menschen zu suchen habe — in jenen höheren Gegenden, welche, zuerst aus dem Wasser hervorgetreten, am ersten trocken und bewohnbar wurden.

Bei דשא und עשב möchte ich nicht mit Gesenius (im

Handwörterb.) den Unterschied annehmen, daß das Letztere die schon saamentragende Pflanze bezeichne. Denn jede Pflanze ist saamentragend, auch das Grün oder Gras, das die Wiesen kleidet 6), zum Futter für das Vieh; daher möchte hier עשב Kraut, Gemüse (olera) als Nahrung für den Menschen (3, 18. 9, 3. Ps. 104, 14. Saatfrucht) bezeichnen; ungeachtet sich der Unterschied (vgl. 5. Mos. 11, 15. Spr. 27, 25.) nicht streng festhalten läßt.

V. 14—19.

Wenn man nur nicht alles auf die strengen Gesetze besonders der neueren Physik zurückführen will, so wird auch dieser Abschnitt recht schön zu dem Ganzen passen, und nichts weniger als einen Widerspruch darbieten. Der Naturdichter faßt alles einzeln (vgl. Sir. 43.) auf, wie es sich ihm gerade vergegenwärtigt. Da nun die Erde fertig und mit Pflanzen und Bäumen aller Art geschmückt ist, blickt er auf zum Himmel, insofern die Himmelskörper für das Leben und Wachsthum der Erdgeschöpfe eine große, wohlthätige und nothwendige Bestimmung haben. Von dem Standpunkte aus, aus welchem der Erdenbewohner die Gestirne des Himmels und ihre Wohlthätigkeit und Nothwendigkeit betrachtet, ist alles aufgefaßt. War es aber dem Vf. vergönnt, den Schöpfungsact in 6 Tage oder Zeiträume zu vertheilen, so war es ihm auch vergönnt, Licht und Sonne in der Darstellung zu trennen 7). Licht mußte vorhanden seyn, ehe irgend etwas geschaffen wurde, weil es der Grund des ganzen organischen und besonders animalischen Lebens ist. Es mußte vorher eine Materie, das Allgemeine, vorhanden seyn, aus welcher das Besondere, die selbstleuchtenden Körper, die Planeten, Sonne ꝛc. entstehen konnte, und diese Materie war das Licht (Feuer, Wärme), welches jetzt erst in unserer Sonne, als Brenn- und Mittelpunkt alles Lichts, für alle Körper ihres Systems vereinigt werden konnte. Das Licht ist also vor der Sonne da, gerade wie es täglich in der Natur zu erfolgen scheint. Im 3 V. ist nur von Licht überhaupt die Rede; hier aber werden bestimmte Lichter, מאורת, besonders ausgebildete, gleichsam wie Leuch-

ter an der Himmelsfläche (רקיע) aufgestellte Lichter genannt, welche aber keine von dem Licht V. 3. verschiedene Masse, sondern aus (Jer. 31, 35.) ihr gebildete Körper sind, welche auch die Bestimmung haben, Zeiten, Jahre und Tage zu theilen und zu bezeichnen, und zwischen Tag und Nacht genauer zu unterscheiden, nachdem sich nun die Atmosphäre völlig gereinigt hatte. Sidera coeperunt toto fulgescere coelo.

Ohne Zweifel hatte der Vf. auch die Absicht, den so weit verbreiteten Sonnen- und Sternendienst als thörichte Abgötterei erblicken zu lassen, indem er so ausführlich zeigt, wie Gott sie erschaffen und den Menschen zugetheilt habe, wie sie also nur Geschöpfe des einigen wahren Gottes seyen. 5. Mos. 4, 19. 17, 3. והיו לאתת übersetzt Gesenius in seinem Handwörterbuch (vgl. auch Storr Obs. p. 240., wie Matth. 16, 3. *τα σημαтα των καιρων*): zu Zeichen der Zeiten; da aber je zwei Worte einander entsprechen, die Begriffe gar wohl einzeln für sich bestehen, und die zwei letzten Worte nicht als Hendiade genommen werden können, so bleibt man lieber bei der gewöhnlichen Uebersetzung: Zeichen und bestimmte Zeiten, Tage und Jahre.

V. 20—23.

Der Unterschied von שרץ und רמש wird zwar nicht festgehalten, wie auch von ἑρπω repo, kriechen, und serpo, schleichen, gleiten kommt. Daß aber רמש von den vierfüssigen Thieren im Gegensatz der Vögel gebraucht werde (vgl. Gesenius Handwörterb.) geht aus den Stellen 1. Mos. 7, 14. Ps. 148, 10. nicht hervor; auch Ps. 104, 25. ist die Bedeutung allgemein: „Daselbst wimmelts ohne Zahl von Thieren klein und groß.“ So bezeichnet auch שרץ überhaupt das Gewimmel von großen und kleinen Wasser- (oder auch Land- 3. Mos. 11, 46.) Thieren, da V. 21. zuerst große, dann kleinere genannt werden. Sinn V. 20: „es sollen wimmeln die Gewässer von dem Gewimmel lebenathmender Thiere, und das Geflügel fliege über der Erde in der Luft.“ (Es liegt also durchaus nicht der Begriff zum Grunde, welchen Rosenmüller zu d. St. annimmt:

haec itaque noster generata putat ex aqua.) V. 21. Da schuf Gott — und allerley kriechende lebendige Wesen, von welchen (auch hier שרץ mit Acc.) das Gewässer wimmelt, und allerlei Gevögel mit Gefieder, oder, wie es 7, 14. deutlicher heißt: כל־כנף von allerhand Gefieder. שרץ wird also als Collectiv-Begriff von allem, was in großer Anzahl lebt und sich bewegt, im Gegensatz gegen גוע, was ein Aufhören des Lebens bezeichnet, 7, 21, gebraucht. ויברך et sospitavit.

V. 24—31.

Daß נפש auch von den Thieren gesagt wird, etwa in dem Sinn, in welchem Lukrez de R. N. III. 129. 559. 635. anima zum Unterschied von animus durch vitalis motus, sensus, ventus (2, 7. ויפח) erklärt, ist schon V. 20 vorgekommen. נפש חיה scheint hier ganz allgemein von lebenathmenden Geschöpfen genommen zu werden. Aus dem Verhältniß von חית הארץ zu בהמה geht aber nicht streng hervor, daß jenes wilde, dieses zahme Thiere bedeute. Wenigstens ist schon die verschiedene Stellung, welche בהמה V. 25 hat, diesem Beweis entgegen. חיה ist allerdings ein allgemeiner Begriff, der z. B. mit שדה, יער (Ps. 104, 11. 20. Ez. 34. 8.) auch wilde Thiere bezeichnet. בהמה ist aber ein besonderer Begriff, von dem sich erweisen läßt, daß er allein und ohne Zusatz: wilde Thiere bezeichnet, z. B. 5. Mos. 32, 24., wo שן das wilde, reissende Thier anzeigt. Jer. 7, 33. Raubthiere. Hab. 2, 17. Joel 1, 20., wo Luther, vgl. V. 18., gewiß richtig übersetzt: die wilden Thiere. Auch geht aus dem plur. excell. hervor, daß es mehr die größeren wilden Thiere anzeigt.

V. 26. נעשה weder Rathgeber 8), noch Mitarbeiter und Handlanger. Gott handelt im ganzen Abschnitt als der Einzige, der seines Gleichen nicht hat, der nicht als oberster Bauherr mit seinen Bauleuten redet, sondern durch die Kraft seines Wortes und die Macht seines Willens alles selbst und allein hervorbringt (gegen Teller die älteste Theodicee S. 23.). Ein Pluralis deliberativus wäre gleichsam ein concilium

deorum, und streitet gegen Hiob 9, 12; also warum nicht ein Plur. majestaticus (Gesenius Lehrg. S. 800.), welcher, da Gott das wichtigste beschließen und vollbringen, und seiner Schöpfung die Krone aufsetzen will, nicht unerwartet seyn kann? Konnte nicht überdies der Vf. durch die Plural-Endung אלהים 9), etwa wie 20, 13., verleitet werden, auch das Zeitwort im Plural zu setzen, besonders da solche Anomalien in jedem Zeitalter der hebr. Sprache nicht ungewöhnlich sind (**Schröder** Instit. p. 236. **Storr** Obs. p. 98 s. **Schott** Opuscula T. II. p. 57 60. 61.)?

Wenn man einen Unterschied unter צלם und דמות und den verschiedenen Partikeln ב und כ suchen will, so bietet die Stelle 5, 3. Gelegenheit an, wo das umgekehrte Verhältniß statt findet. In der Stelle 1, 26. steht צלם voran und דמות nach, um den Gedanken zu bezeichnen: so weit immer ein Gott ähnliches Bild dargestellt werden kann, dem man nichts vergleichen, kein Gleichniß anpassen kann (Jes. 40, 18.), im Bilde, aber nur nach der Aehnlichkeit. In der zweiten Stelle steht דמות voran, um nicht nur Aehnlichkeit, sondern das wahre leibliche Ebenbild zu bezeichnen (effigiem atque imaginem Liv. V, 18.), d. h. in der Aehnlichkeit, nach dem Bilde, dem leiblichen Bilde völlig angemessen (vgl. **Schott** a. a. O. S. 66 ff.). Ein Bild, das nur so wie (כ bedeutet etwas, wie) eine Aehnlichkeit ist, sich nur der Aehnlichkeit nähert, ist weniger, als eine Aehnlichkeit, die dem wahren Bilde entspricht, oder wie das Bild selber ist.

Unter dem Bilde Gottes will in neueren Zeiten, was auch schon in älteren Zeiten, nur nicht in der Ausdehnung, der Fall war, namentlich von **Gurlitt** und **Schott** eine körperliche Gleichgestaltung mit Jehova und den übrigen Elohim verstanden werden, und im krit. Journ. der neust. theol. Literatur von **Ammon** und **Bertholdt**, 2r Bd. S. 297. wird sogar behauptet, daß sich diese Meinung vor dem Richterstuhl einer unbefangenen Exegese allein rechtfertigen lasse. Es ist also nicht von der indoles corporis humani und davon die Rede, quod homo statura gaudeat erecta, daß

der Mensch schon durch seinen Körperbau das Meisterwerk der Schöpfung sey, sondern es wird von Gurlitt ausdrücklich behauptet: **Fingamus hominem ad nostram imaginem efformatum, nostra corporis forma et robore indutum,** und von Schott (a. a. O. S. 93.): **imaginem — ad formam corporis hominum, formae Dei Jehovae atque Elohim similem referendam esse.** צלם soll also ein körperliches Bild bedeuten, das Aehnlichkeit habe mit dem körperlichen Bilde Dessen, von dem es kein körperliches Bild giebt, von welchem, nach der Lehre der h. Schrift, kein körperliches Bild sich denken läßt, oder mit dem körperlichen Bilde von Wesen, von denen man gar nichts weiß, ob sie existiren oder nicht, ob sie körperlich oder geistig, ob sie wirklich oder nur in der Einbildung existiren. So mangelhaft und unvollkommen auch Vielen die Gotteserkenntniß der h. Schriftsteller erscheinen mag (womit ich nicht übereinstimme), so sind sie doch weit über die niedrige Vorstellung erhaben, sich Gott als denjenigen, der seines gleichen habe, oder so ganz in der Gestalt eines Menschen, als schönen alten Mann vorzustellen, daß nach seinem körperlichen Bilde der Mensch erschaffen seyn sollte. Nimmt man besonders einen späteren Ursprung dieser Documente an, so ist diese Erklärung vollends ganz undenkbar, vgl. 2. Mos. 20, 4. 5. Mos. 4, 16. Jes. 40, 18. Wenn auch der Anthropomorphismus im A. T. stark auftritt, wenn sich sogar **luculentissima vestigia** desselben (Schott a. a. O. S. 95.) schon in der Genesis finden, und Theile des menschlichen Körpers Gott zugeschrieben werden, so dürfen wir nicht übersehen, daß diese Glieder der wirklich existirenden Gestalt der Menschen uneigentlich auf Gott übergetragen werden, und wir sind umgekehrt nicht berechtiget, eine gar nicht (weder in der Seele der h. Schriftsteller, noch in der Wirklichkeit) existirende Gestalt Gottes auf die Menschen überzutragen. Doch hierauf ist schon in der **hist. eccl. tripartita L. VII, 11.** geantwortet, indem die Meinung des Audäus mit den Worten zurückgewiesen wird: **divinae scripturae nequaquam sensum perspiciens, quae saepe divinis operationibus**

humanorum membrorum nomina circumponit etc. vgl. auch Theodor. Eccles. hist. IV, 10. — Daß in dem zweiten Satze des Verses das Nomen אלהים statt des Pronomens (Schott a. a. O. S. 71. vgl. 5, 1. 19, 24. und Gesenius Lehrg. S. 742.) wiederholt ist, ist doch gewiß dem Geiste der hebr. Sprache, besonders in ihrer Kindheitsperiode (vgl. 2, 20. לאדם), weit angemessener, als wenn man den Gedanken hineinschieben wollte: „Gott schuf den Menschen ihn zum Bilde, nach der Aehnlichkeit mit seinem Bilde und andern gottähnlichen Wesen (von denen wir aber nichts wissen, weil die heil. Schrift uns nichts von ihnen sagt) schuf er ihn.“ Hiezu kommt, daß die Stelle 5, 1., nach der Schottischen Erklärung (a. a. O. S. 72.), offenbar Schwierigkeit macht, indem wir uns den hebr. Satz so denken müßten: בדמות אלהים ואלהים. Und die Stelle 9, 6., wo aus dem göttlichen Ebenbilde die Unverletzlichkeit des Menschenlebens hergeleitet wird (a. a. O. S. 74.), verliert alle Kraft, wenn man so übersetzt: ein Menschenmord ist ein crimen laesae majestatis divinae, weil Gott die Menschen nach dem Bilde der Elohim erschaffen hat.

וירדו und V. 28. וכבשה — darin besteht also der wesentliche Vorzug der Menschen. Der Mensch, der (Ps. 8, 6 ff.) Herr der Erde, wie Gott der Herr des Menschen und der ganzen Schöpfung. Dies liegt in den Worten, und mehr kann, nach Geist und Sprache des Zeitalters, nicht darin liegen. Wer an moralische Natur im Sinne unsrer philosophischen Sprache, oder so frühe schon an Unsterblichkeit der Seele denken wollte, der würde das Zeitalter verkennen. Offenbar schwebte auch dem Apostel, Jac. 3, 7. 9., dieser Gedanke vor. vgl. 1. Cor. 11, 7—9. Beide Worte zeigen ein unter die Füße treten (vgl. כבש Fußschemel), also völlige Oberherrschaft und Unterwerfung an. Aber gewiß wollte Gott in dem Menschen nicht einen unvernünftigen Herrscher, einen Tyrannen der Schöpfung erschaffen; sondern wem er, durch die Bestimmung zum Herrschen, Aehnlichkeit mit ihm gab, dem mußte er auch, was dazu gehörte, Vernunft mittheilen (vgl. Weish. 9, 3. Der Mensch mußte auch sich selbst zu beherrschen, und, was

sogleich von ihm gefordert wird, dem, der ihm so vieles, eine so große Herrschaft eingeräumt hatte, zu unterwerfen (2, 16. 17.) wissen. Denn wenn der Mensch, bei allen seinen Vorzügen (ביקר) keinen Verstand zeigt, nicht durch Intelligenz sich und seine Welt beherrscht, so ist er den Thieren ähnlich, Ps. 49, 21. vgl. Hiob 35, 11., so ist kein Bild Gottes an ihm. Anders lautet es freilich 9, 2 ff., nachdem alles in deterius gegangen war, und nun dem Menschen ein κατακυριευειν (LXX. vgl. Matth. 20, 25.), Anwendung gewaltsamer Mittel, und Genuß von Fleischspeisen, wie früher blos von Vegetabilien, eingeräumt wurde. Die sinnliche Natur des Menschen wird dadurch angezeigt, daß in Hinsicht auf Fortpflanzung dieselben Worte, wie früher bei den Thieren, V. 22., gebraucht werden.

V. 31. Die Beifalls-Formel bezieht sich auf den ganzen Schöpfungsact zurück, um, wie Pott schön bemerkt, den Ursprung des Bösen, der sich an die Schöpfung so nahe anschließt, von Gott abzuwälzen. Wie schön spricht sich hierüber schon Cicero aus de Nat. D. L. 11, 34. ex iis enim naturis, quae erant, quod effici potuit optimum, effectum est. Doceat ergo aliquis potuisse melius. — Quodsi omnes mundi partes ita constitutae sunt, ut neque ad usum meliores potuerint esse, neque ad speciem pulchriores, — — nisi sensu moderante, divinaque providentia. Nur bitte ich, mit den Begriffen, welche Cicero in diesen Stellen (L. 32—34.) mit natura und mundus verbindet, die schöne Bemerkung Herders in der Vorrede zu seinen Ideen der Geschichte der Menschheit, 1r Bd. S. XIV. (Carlsruh. Ausg.) zu vergleichen.

So ward auch der sechste Tag vollendet. Denn ich sehe nicht ein, warum es ein so großer Unterschied seyn soll, ob man übersetzt: ein zweiter, oder: der zweite Tag (Gesenius Lehrg. S. 659.), besonders da zuletzt, bei השׁשׁי, der Artikel steht.

Kap. 2.

V. 1. ויכלו, da schon das Kal ein vollendet seyn ausdrückt,

so bezeichnet das **Pyal** nothwendig einen höhern Grad von Vollendung.

וכל - צבאם Gesenius (Lehrg. S. 853.) nimmt ein Zeugma an, das Nehem. 9, 6. (vgl. 2. Petr. 3, 10.) aufgelöst sey. Da aber das Zeitwort צבא eigentlich heißt: in geordneten Reihen oder Schaaren einherziehen, und das Nom. צבא überhaupt von einer Reihe von Dingen, z. B. Kriegsschaaren, von einer Reihe oder Kette von Mühseligkeiten, die der Reihe von Tagen des menschlichen Lebens entspricht, Hiob 7, 1. 14, 14. Jes. 40, 2., gebraucht wird, so kann das Wort, ohne ein Zeugma anzunehmen, auch auf die Erde und die Reihe ihrer Geschöpfe bezogen werden.

V. 2. 3. Wenn der Vf. dieser Urkunde die Welt in 6 Tagen oder Perioden entstehen ließ, so war er gewiß weit von dem Gedanken entfernt, den allmächtigen Schöpfer dadurch in Raum und Zeit einzuschränken, und zum endlichen Geschöpf zu machen, er, der sich nur diesen Act der Allmacht nicht anders, als in Raum und Zeit denken, und so sich und andern am leichtesten vorstellen konnte; wie der Mensch überhaupt alles Erschaffen nur als etwas Successives denken kann, da alle Entstehung unbegreiflich ist, und es daher Jeder auf eine seiner Fassungskraft angemessene, aber nicht erklärende Weise darstellt. Wenn nun der Vf., um den Wochencyklus zu vollenden, einen Ruhetag hinzufügt, so kann er doch wohl, wenn man die Worte unbefangen liest, und den Schriftsteller sagen läßt, was er gesagt hat, keine andere 10) Absicht gehabt haben, als dem schon vorhandenen Sabbat, der wahrscheinlich viel älter ist, als man gewöhnlich glaubt, eine göttliche Legitimation zu verschaffen. Nur vermag ich nicht, einzusehen, wie man dieß einen Priesterbetrug nennen soll, da der Vf. gewiß eine sehr edle Absicht hatte, und die Schöpfungsgeschichte nicht schöner endigen konnte, als wenn die Stiftung des Sabbats gleichsam als Act der Vollendung (ויכל V. 2. **absolvit et colophonem imposuit operi**) angegeben wird, da dieser Tag (er mag nun Sabbat oder Sonntag heissen) in das ganze menschliche Leben so wohlthätig einwirkt, und

gewiß etwas fehlen würde, wenn dieser Tag nicht wäre; daher er recht eigentlich zur Vollendung gehört, wie auch durch Wiederholung der Formel ויברך dieser Tag gleichsam als etwas von Gott hervorgebrachtes und bestimmtes, mit der Schöpfung Gottes wesentlich zusammenhängendes erklärt wird. Wenigstens könnte man, wenn man dem gegen göttliche Verordnungen und Anstalten oft so widerspenstigen jüdischen Volke die Sabbatsfeier recht wichtig und heilig machen wollte, es nicht schöner und zweckmäßiger thun, als wenn man sich so ausdrückte: „Gott ruhete am siebenten Tage, — und segnete den siebenten Tag, und machte ihn heilig (erklärte ihn für einen heiligen Tag), weil er an demselben ausruhte." Sonderbar, daß man diese Ruhe Gottes unwürdig finden, und שבת nur vom Aufhören des Hervorbringens neuer Gegenstände erklären wollte. Ob ich Gott (positiv) sechs Tage lang wirken, und am siebenten (negativ) ruhen lasse — das eine ist so menschlich, als das andere. Und jedes Aufhören ist ein αναπαυεσθαι εκ τ. κοπων, oder eine καταπαυσις απο τ. εργων, also zuletzt mit Ruhe verbunden. Allerdings heißt שבת beides: aufhören und ruhen, nach der arab. Grundbedeutung: constitit. 1) aufhören, a) auch wenn etwas noch nicht vollendet ist, wie Hiob 32, 1. „ehe sie den Hiob überwiesen hatten, hörten sie auf, ungeachtet die Sache noch nicht enschieden war"; oder b) vollenden, wenn etwas auf immer aufhören soll, wie Jer. 31, 36., oder mit לא 1. Mos. 8, 22.; aber auch 2) ruhen, und sich erholen, wieder zu Athem kommen, wie es von Gott selbst 2. Mos. 31, 17., und von Menschen und Thieren, 23, 12., gebraucht wird. In ויקדש führt die transitive Bedeutung darauf, daß der Tag für andere eine Bestimmung hatte, daß er andern heilig seyn sollte; daher auch Nehem. 10, 32. שבת und יום קדש verbunden wird.

Dieser zweite Abschnitt ist ανακεφαλαιωσις des vorigen, mit besonderer Beziehung auf Bestimmung, Bildung und Entwicklung des menschlichen Geschlechts, was immer eine Hauptrücksicht in den heil. Schriften ist. V. 4. Dieß ist

die Urgeschichte, Schöpfungsgeschichte des Himmels und der Erde. — אלה תולדות ist nie Schlußformel, sondern immer Ueberschrift. Wenn man will, kann man auch das Wort in seiner ersten Bedeutung nehmen: Zeugungen, Erzeugnisse, recensus earum rerum, quae progenitae sunt e oder in terra, z. B. Pflanzen V. 5., der Mensch, V. 7. Bäume V. 9. Flüsse V. 10. שמים wird hier blos genannt, um das Universum oder mundus zu bezeichnen. ביום ganz unbestimmt, und daher nicht im Widerspruch mit den sechs Tagen. „Da, wenn“ vgl. V. 17. Durch טרם V. 5. wird der Zustand des Nichtvorhandenseyns ausgedrückt, aber vorzüglich in Beziehung auf die Hauptsache, die Schöpfung des Menschen. Es war noch kein Gesträuch, noch keine nährende Pflanze (עשב), aber auch noch kein Mensch, weil er die nothwendigen Bedürfnisse seines Daseyns nicht gefunden hätte. Es war noch kein Regen gefallen, weil noch nichts geformt, die oberen und unteren Wasser noch nicht (1, 6—8.) geschieden waren, sondern es stiegen nur dichte und finstere Nebel von der Erde auf, die aber vom Regen ausdrücklich unterschieden werden, und nur den Begriff des Befeuchtens gemein haben.

Ich kann mir den Sinn dieser Worte V. 5. 6. nicht anders erklären, als so, daß ich sie für eine Umschreibung von 1, 2 halte, so, daß der 5te V. den Worten והארץ — ובהו, und der 6te V. den Worten וחשך — תהום entspricht. Die Bedeutung von אד wird immer ungewiß bleiben, und sich nur errathen lassen. Daß es Feuchtigkeit bezeichnet, ist auch aus der dunkeln Stelle Hiob 36, 27. nicht zu verkennen, und in unsrer Stelle ganz klar; jedoch scheint hier nicht der Begriff von Feuchtigkeit des Bodens, welche von Regen oder Quellen und Flüssen, V. 10., abhängig gemacht wird, damit verbunden zu seyn.

V. 5. שיח niederes Gesträuch, das sich auf der Erde ausbreitet (welche Bedeutung Hiob 30, 4. 7. entschieden liegt), mehr in die Breite, als in die Höhe strebt, und was, ganz der Pflanzenphysik gemäß, vor den Bäumen da ist, in-

dem erst Erde und Luft die Höhenbildung durch Abtrocknen und Reinigen begünstigen müssen. Trockenes Land (1, 9.), reine Luft und Regen (vgl. Ps. 104, 15., wo die Frucht als Folge des Wässerns von oben, von seinem hohen Sitz, angegeben wird), gehört zur ersten Entwicklung der Saamen, also noch mehr zum Wachsthum der Pflanzenwelt, und zu ihrem weiteren Anbau der Mensch, dessen erste und ursprüngliche Bestimmung, durch seine Arbeit der Fruchtbarkeit des Bodens nachzuhelfen, hier deutlich ausgesprochen wird.

V. 7. עפר מן־האדמה ist genau zu verbinden, nur kann es nach der hebr. Grammatik auf zweifache Weise übersetzt werden, entweder: er bildete den Menschen aus Staub aus der Erde (Gesenius Lehrg. S. 814.), oder: zu Staub (das. S. 813. e) und Anm. 4, 13.), wie Hiob 4, 19. derselbe Gedanke veredelt so ausgedruckt wird, daß Eliphas den menschlichen Körper als eine Hütte von Leimen betrachtet, welche wie auf weichenden Staub hingestellt ist, und daher leicht zusammenfällt. Durch Staub wird das Hinfällige und Vergängliche alles dessen, was der Erde angehört, ausgedrückt (vgl. 3, 19. Ps. 90, 3. 104, 29. 30, 10.). Ich möchte daher die letztere Construction vorziehen, weil bei keinem andern Geschöpf ein präformirter Stoff, woraus es gebildet wurde, und dessen der allmächtige Wille nicht bedarf, angegeben wird. Der Mensch war also, seiner Entstehung nach, ein irdisches, also vergängliches Wesen, und trug die Bestimmung, zu sterben, in sich. Auch Erdenstoff, aber dieser Erdenstoff verflüchtigt und vergeistigt durch ein höheres Lebensprinzip (נשמת חיים), das der Schöpfer dem Menschen vorzugsweise mittheilte. Denn die ausführliche Beschreibung V. 7. wäre gar zu müssig und tautologisch, wenn gar nichts anders gesagt werden sollte, als: daß der Mensch nun zu leben angefangen habe. Freilich einen metaphysischen Begriff von Seele, eine metaphysische Unterscheidung zwischen Seele und Geist (vgl. Jes. 42, 5. נשמה und רוח), anima und animus (Lucret. de N. R. L. III, 137 ff. 180 ff.), wie in einer späteren Schrift, Pred. 12, 7. schon רוח als das Hö-

here und Göttliche im Menschen genannt wird, dürfen wir hier noch nicht erwarten. Schön ist jener Ausspruch des Herakleitos: Den göttlichen Verstand durch den Athem einziehend, werden wir vernünftig. Allerdings mag in diesen Worten auch auf die ausgezeichnete organische Bildung des Menschen hingedeutet werden. יצר wird überhaupt schon gerne von einem Kunstgebilde genommen, und ויפח באפיו hat, da gerade die Nase der Thiere der Erde zugekehrt ist, eine sichtbare Beziehung auf die aufrechte Stellung des Menschen. Wie sehr ist die Meinung der ältesten Völker von Erdgebornen, Erdentsprossenen, Autochthonen veredelt durch den Gedanken: der Mensch, ein Gebilde von Erde, aber gebildet von Gott.

V. 8 — 15.

Das Paradies.

Der Ort, wo die ersten Menschen in ihrer glücklichen Kindheit wohnten, mochte wohl schon damals nicht mehr genau bestimmbar seyn. Aber im Allgemeinen konnte man die Gegend bezeichnen, welche man im grauen Alterthum für die Geburtsstätte der Menschheit hielt. Daß dem Vf. eine richtige Vorstellung zum Grunde lag, und daß wir uns auf historischem Grund und Boden, und nicht auf dem Felde der Mythen (denn geographische Bestimmungen erfindet kein alter Dichter, sagt Buttmann in s. Mythologus 1, 67.) befinden, geht doch unverkennbar aus der näheren Bestimmung, so weit sie nur immer noch möglich war, und aus der Angabe von Flüssen hervor, deren Vorhandenseyn in dieser Gegend unzweifelhaft ist, und deren Name und wahre Lage sich nach einer so großen Zwischenzeit noch ziemlich, wenn gleich nicht völlig genau bestimmen läßt, da Erdrevolutionen und namentlich die Sündfluth, welche wohl die ganze Gestalt jener Gegenden verändert hat, manches in ihrer Richtung abgeändert haben mag. V. 8. „Und Gott der Herr (Jehovah Elohim) pflanzte einen Garten in einem Lustland gegen Sonnenaufgang." Pflanzen, Garten, Lustgegend, in welche die ersten Strahlen der aufgehenden Sonne fallen — alles verei-

niget sich, uns das Bild eines recht freundlichen Wohnsitzes zu vergegenwärtigen. Eden ist hier wohl noch im weiteren Sinn zu nehmen: eigentlich war noch die ganze Schöpfung ein Lustland; es ist noch Appellativum, da die Gegenden noch keinen Namen hatten, wird aber bald ein nomen proprium, 3, 24. (vgl. Gesenius Lehrg. 519.). מִקֶּדֶם scheint hier keine lokale Bestimmung zu haben, sondern nur den allgemeinen Begriff auszudrücken: in der Richtung von Osten; schon anders erscheint es 3, 24., gleichsam als ob dort der Eingang zu dem Garten, oder zu dem angenehmsten Theil des Gartens gewesen sey.

V. 9. Es liegt ein tiefer Sinn in Verbindung der beiden Bäume — des Lebens und des Erkenntnisses des Bösen und Guten. Hatte der Mensch von der verbotenen Frucht des letzten gekostet, d. h. war er zur Erkenntniß des Bösen oder der Uebertretung gekommen, so war es auch dem Plane des weisen, des himmlischen Erziehers gemäß, den Menschen, der gegen das göttliche Gebot, blos auf dem Wege des Genusses, ein höheres Glück hatte erzwingen wollen, was ihm unmöglich gelingen konnte, von dem Baum des Lebens abzuhalten (3, 22. 24.). Der Baum des Lebens, der nichts weniger als eine überflüssige Ausschmückung ist, und der Baum des Erkenntnisses des Guten und Bösen sind symbolische Bäume, von denen der letzte zur Prüfung des Gehorsams hingestellt wird. Ich sage: symbolische Bäume; denn so wenig die Schlange in artikulirten Tönen gesprochen hat, so gewiß der Lebensbaum Offenb. 2, 7. 22, 2. nur zur bildlichen Darstellung gehört, so können auch diese Bäume nicht im buchstäblichen Sinne als solche genommen werden, deren Genuß beständiges Leben und Einsicht und Verstand verlieh; sondern, Leben und Erkenntniß des Guten konnten nur diejenigen bewahren, welche das Gebot Gottes hielten (vgl. Sprüch. 3, 18.); wer es übertrat, oder die Sinnlichkeit über das göttliche Gesetz herrschen ließ, erlangte Erkenntniß des Bösen, oder machte eine höchst traurige, unglückselige, tödtliche Erfahrung. Die Früchte des Baums des Lebens gaben also nicht die un-

gestörte Fortdauer des Lebens, die Früchte von dem Baum der Erkenntniß gaben nicht den Verstand. Das Essen von dem verbotenen Baum hatte (weit entfernt, daß seine Früchte vergiftet gewesen wären, oder einen schädlichen Einfluß auf die physische Gesundheit des Menschen gehabt hätten), keinen andern Erfolg, als die traurige, der Seele neue, Erfahrung, das Gebot Gottes übertreten, d. h. Böses begangen und Unrecht gehandelt zu haben, und das Gefühl von Scham und Reue. Es macht daher keinen Unterschied, von welchem Baum mitten im Garten die ersten Menschen gegessen haben, wenn sie die Bäume auch verwechselt hätten. Sie sahen sich einmal zu dem verbotenen Baum hingerissen; und von welchem Baum sie auch eine Frucht pflückten, es war nach ihrer Ueberzeugung (3, 3.) ein verbotener Baum, welchen Gott den Menschen nicht verboten haben würde, wenn er, was freilich nicht einmal denkbar ist, durch den Genuß der Früchte eines Baums die Erkenntniß des Guten und Bösen hätte erlangen können. Der Baum des Lebens, von welchem sie ja, nach 3, 22., noch nicht gegessen hatten, würde ihnen also eben so wenig eine ununterbrochene Fortdauer des Lebens, als der Baum der Erkenntniß den Verstand — auch sagt dieses die Urkunde gar nicht — gegeben haben; sondern der Genuß einer verbotenen Frucht konnte ihnen nur das mit dem Bewußtseyn der Uebertretung verbundene Gefühl der Schuld und Strafwürdigkeit geben, nach welcher Erkenntniß eine längere Dauer ihrer bisherigen Lage, oder gar eine ununterbrochene Fortdauer ihres Lebens, nicht einmal mehr wünschenswerth war; daher auch Gott, um ihrer Uebertretung willen, das menschliche Leben noch mehr abkürzte (6, 3.).

עץ־הדעת nicht wissen, was gut und böse sey, ist Beschreibung der unwissenden Kinder, 5. Mos. 1, 39. und des kindischen Alters, 2. Sam. 19, 35. Wenn der Knabe in die Unterscheidungsjahre kommt, und sein Verstand anfängt, sich zu entwickeln, lernt er den Unterschied erkennen, daß er das Böse verwirft und das Gute erwählt. Jes. 7, 15. Was auf diesem Wege aus dem Menschen werden kann und soll, hat

schön gezeigt Schiller sämmtl. Werke, Stuttg. und Tüb. 1813. 7r Bd. S. 34. 36.

V. 10. Und ein Strom entspringt aus Eden (aus dem Lustgefilde in weiterem Sinn, von welchem der Garten ein Theil, aber ohne Zweifel der schönste, war, aus dem asiatischen Hochlande, welches als die Wiege des Menschengeschlechts anzusehen ist), um zu wässern den Garten, und zertheilt sich von da aus, und wird zu vier Anfängen, bildet sich in vier Hauptströme. — Die Wortstellung ist immer sonderbar, daß der Fluß zuerst, und die Quellen nachher genannt werden; denn ראשים kann, der Wortbedeutung nach, nicht heissen brachia, sondern ist eben: Anfang, caput, wie Liv. I, 51., also Quellen von Strömen und daraus sich bildende Hauptströme, in welche sich der erste Hauptstrom theilt, wenn er den Garten verlassen (משם) hat. Die vier Flüsse dienen also nur zu einer, für uns jetzt freilich fast verlornen, geograpischen Bestimmung, und zu näherer Bezeichnung der Länder, welche, mehr oder weniger, von dem Garten entfernt, und daher zuerst bewohnt waren. Der Vf. der Urkunde läßt sich in dieses Detail ein, um durch die Benennung des Flußgebiets zu zeigen, daß die Gegend, in welcher er sich den Wohnort der ersten Menschen dachte, wirklich vorhanden, und ihm geographisch wohl bekannt war. Diese Behauptung, die sich durch ein Gesetz der historischen Interpretation vertheidigen läßt, scheint wenigstens eben so viel für sich zu haben, als die entgegengesetzte, daß gerade die Angabe der Flüsse, die nicht zur Sache gehören, für den mythischen Ursprung des Ganzen zeuge.

להשקות ein neues Bild der Fruchtbarkeit, ohne große Mühe von Seiten der Menschen, Joel 4, 18. und vgl. 5 Mos. 11, 10. 11. Zu jedem Lustgarten ist Wasser erforderlich, vgl. Liv. I, 21. : lucus — rigabat aqua. Der Lustgarten wurde daher in die Gegend versetzt, wo man sich die unversiegbare Quelle (fons perenni aqua) der Hauptflüsse dachte.

V. 11—14. Nach dem Bisherigen kann es nicht meine Absicht seyn, mich in weitläufige Untersuchungen über die Na-

men und Lage der Flüsse und Länder einzulassen, besonders da diese Untersuchung durch Buttmanns älteste Erdkunde ꝛc. Berlin 1803., wiederholt im: Mythologus I. S. 63—121. Schultheß, das Paradies, Lpz. 1821. Rosenmüller Handb. der bibl. Altersthumsk., 1r Bd. 1823. 24. vgl. Haller A. L. Z. 1825. März, S. 453. Jahrg. 1826. Erg. Bl. Aug. S. 731. — fast erschöpft ist. Ganz unzweifelhaft sind nur die Benennungen Assur und Euphrat, der schon aus Abrahams Geschichte bekannt seyn mußte. vgl. 15, 18. Daher wäre es gegen den Sprachgebrauch, aus הוא פרת zu schließen, daß es spätere Einschaltung, in oder nach dem Exil, sey, und heisse: der Euphrat da, wo wir uns jetzt befinden; oder mit Grotius hier das הוא für den artic. excellentiae — ille eximius amnis zu halten. Der Sprachgebrauch ist anerkannt, daß הוא, wie andere pronomina, in der ersten (Jes. 43, 25.), in der zweiten (Jer. 14, 22.) und dritten Person die Stelle des verbi substantivi vertrete, wie auch in den unmittelbar vorhergehenden Worten הוא הסבב, הוא ההלך nichts anders heissen kann, als: est cingens, est vadens per anteriorem partem, i. e. per orientem Assyriae, vor, d. h. östlich von Assyrien. Nur muß ich hier ausdrücklich die Bemerkung wiederholen, daß durch die große Fluth Gestalt und Name dieser Länder und Flüsse abgeändert worden sey, und mancher Name in einer weiteren Bedeutung, wie z. B. כוש von Südland überhaupt genommen werden müsse, und daher die Schwierigkeit, Namen und Orte jetzt genau zu bestimmen, keine Einwendung gegen die Richtigkeit der Angaben und Authentie der Stellen seyn könne.

V. 15. Nicht umsonst wird bemerkt, daß Gott den Menschen jetzt erst in den Garten, den er erst nach der Schöpfung des Menschen bepflanzte und anlegte, V. 8. 9., versetzt, daß sich also der Mensch früher in einer andern Gegend befunden habe, damit dem Menschen der Unterschied von diesem oder jenem, von einem mehr oder weniger angenehmen und glücklichen Zustande desto bemerkbarer würde. Die ackerbauende Bestimmung des Menschen tritt überall hervor.

Denn daß der Mensch von Anfang an nur von Früchten, welche von dem Baume fielen, gelebt habe, wird nirgends gesagt. Gott hatte ihm von Anfang an auch allerlei Gewächse (1, 29.) zu seiner Nahrung bestimmt. Er mußte also der Fruchtbarkeit des Bodens nachhelfen, und dazu war immer mehr oder weniger Mühe erforderlich.

V. 16—25.

Moralische und geistige Natur des Menschen, dargestellt durch ein sittliches Gebot, Sprache und innige, untheilbare, Geschlechtsliebe.

V. 16. Nur dem Menschen, der sich selbst bestimmen lernen sollte, der Stimme Gottes (dem moralischen Gesetz in seiner Brust) Gehör zu geben, konnte ein Gebot gegeben werden; er sollte nicht dem Instinct dienen, wie die Pflanze und das Thier, er sollte nicht nur ein sinnliches, sondern ein sinnlich-vernünftiges Wesen seyn. Nur der Mensch, nach dem Bilde Gottes geschaffen, der sich zur Freiheit eines moralischen Willens und moralischer Handlungen erheben soll, ist fähig, auf den Ruf des Gesetzes zu hören.

Als sittliches Wesen, oder doch, als zur Sittlichkeit bestimmt, war also der Mensch in die Welt hingestellt: er sollte lernen, seinen Eigenwillen dem Willen seines Erziehers, als dem ihm bekannten höchsten Willen, zu unterwerfen. Also kein Zwang, wie aus dem Erfolg hervorgeht, wenn gleich eine scharfe Drohung, welche das Gewissen in Anspruch nahm, damit verbunden war, sondern Freiheit, welche aber ohne das Gewissen das gefährlichste Geschenk gewesen wäre. Der Mensch, als freies Wesen, sollte nun, aber innerhalb eines begränzten, von Gott ihm angewiesenen, Wirkungskreises für sich seyn und wirken. Die Freiheit des Menschen hat ihre natürliche Schranke in dem Willen Gottes, wodurch aber der Mensch nicht unfrei wird, indem ihm erst durch diese Beschränkung die eigene Freiheit recht zum Bewußtseyn kommt. — Schon der erste Mensch mußte, wie jeder Mensch, dieses Stadium durchlaufen, weil er kein Automat, keine nur fein und schön organisirte Maschine bleiben sollte. — Merkwürdig, daß wir

schon so frühe, 2, 16. und 4, 7., zwei Stadien der menschlichen Bildung so bestimmt unterschieden finden, das erste, bewußtloser Genuß, wo noch keine Sünde war; das zweite, Erkenntniß und Bewußtseyn des Guten und Bösen, wo schon der Gedanke, daß die Sünde bekämpft und beherrscht, und Tugend durch Kampf errungen werden müsse, so bestimmt hervortritt.

V. 17. כִּי בְּיוֹם־־תָּמוּת, moriere, si de eo comederis, etwa, wie Liv. 1, 58., moriere, si emiseris vocem; also überhaupt de mortis physicae subeundae necessitate — necessitati moriendi fies obnoxius, wie Schott Opusc. I, 326. II, 90. not. 28. Allerdings könnten die Worte auch heissen: sollst du sterblich seyn; oder, wenn man den Infinitiv premirt: ihr werdet gewißlich (Gesen. Lehrg. S. 779.), oder: augenblicklich sterben. 3, 3. heißt es nur: פֶּן־תְּמֻתוּן, aber V. 4.: לֹא מוֹת תְּמֻתוּן. Wenn auch Fälle angeführt werden können, wo der Infinitiv keine intensive Bedeutung angenommen hat (Storr Obs. p 315 not. *), so sind diese Fälle doch selten, und schon 1. Mos. 2, 16. heißt אָכֹל תֹּאכֵל: darfst du allerdings essen. Wenn daher der Infinitivus intensivus einmal steht, so wird er nicht immer wiederholt, vgl. Ezech. 18, 21. 1. Mos. 20, 7.

כִּי בְּיוֹם ist eine allgemeine Zeitbestimmung, wie schon aus der ähnlichen Redensart Dan. 3, 5. 15. (עִדָּן Zeit überhaupt, von עדד zählen, rechnen, Zeit bestimmen, daher auch: Jahr) hervorgeht, und heißt: so bald als, wenn; von der Vergangenheit, nachdem 1. Mos. 2, 4. Es läßt sich nicht gerade behaupten, daß diese Drohung etwas sage, was sich von selbst versteht, was in der natürlichen Organisation der Menschen gegründet war, wenn man auch die genaue Beziehung, in welcher 3, 19. zu 2, 7. steht, nicht übersieht; oder, daß die angedrohte Strafe nicht in Erfüllung gegangen, sondern eine ganz andere Strafe angekündigt und vollzogen worden sey. In der Drohung wird nur das Letzte von den Beschwerden und Leiden dieses Erdenlebens genannt. Das Straf-

Erkenntniß nimmt aber offenbar darauf Rücksicht, daß der Mensch alles Ungemach des Erdenlebens und (vgl. 3, 22.) zuletzt die Schmerzen des Todes erfahren soll, weil er die Beraubung des Lebens verschuldet habe. Im Gegensatz gegen den (symbolischen) Baum des Lebens war diese Drohung die schärfste, die den Menschen hätte vom Baum der Erkenntniß abschrecken können. Aus dem jugendlich freundlichen Leben zu scheiden, war ein Gedanke, der den ersten Menschen schrecklich seyn mußte, wenn sie ihn auch noch nicht ganz fassen konnten. Gott legte daher auf die Uebertretung des Gebots eine Drohung, welche wirksamer hätte seyn sollen, als jede andere Strafe, die gedacht werden konnte, und deren Erfüllung den Menschen um so empfindlicher seyn mußte, weil dieser Erfolg selbstverschuldet war. Wie schön sagt Cicero Tusc. Disput. L. I. c. 7. Quid? qui vivimus, quum moriendum sit, nonne miseri sumus? quae enim potest in vita esse jucunditas, quum dies et noctes cogitandum sit, jam jamque esse moriendum? „Uebel und Zerstörung des Lebens", sagt Hase, Dogmatik S. 154., „erscheint überall im Bunde mit der Sünde, der zeitliche Tod selbst ist eine unserm Gefühle so widersprechende Catastrophe, gleichsam dieselbe Umkehrung des physischen Lebens, als die Sünde des religiösen, daß man geneigt ist, ihn von einem normalen Zustande des Menschen ausgeschlossen zu denken." Dieser Gedanke ist um so richtiger, da der symbolische Baum des Lebens deutlich genug darauf hinzuweisen scheint, daß der Tod wenigstens nicht nothwendig zu der Bestimmung des Menschen gehörte.

Eine uneigentliche Bedeutung von מות kann nicht wohl angenommen werden, da die erste und eigentliche Bedeutung wenigstens noch nicht durch hinlängliche Erfahrung bekannt war, wenn man auch zugeben will, daß die ersten Menschen vielleicht durch den Tod eines Thiers auf diesen Begriff hingeleitet wurden. Wir können daher nicht zugeben, daß ein Wort, dessen eigentliche Bedeutung noch nicht in dem Umfang, wie bei uns, die wir alles um uns her sterben sehen, ganz

verstanden werden konnte, schon in einer uneigentlichen genommen werden sollte. Auch kommt מות erst in den späteren poetischen Schriften in der metaphorischen Bedeutung: elend, unglücklich werden, vor. Denn 1. Mos. 47, 19. steht נמות in der nächsten Verbindung mit אנחנו, und die Beziehung auf אדמה wird am Ende des Verses durch תשם festgestellt. Auch חַיִּים kommt erst in den poetischen Schriften für: Glück, beglückt, vor, z. B. Pred. 6, 8. 7, 12. Daher auch die Erklärung: dein Leben wird abgekürzt werden, oder: du sollst die Schmerzen des Todes erfahren, durch eine gewaltsame Veränderung, statt durch einen sanften und schmerzlosen Abschied, in ein anderes Leben übergehen, verworfen werden muß, weil sie bildlich, und die letzte Erklärung durch das Beispiel Hennochs u. a. nicht hinlänglich gerechtfertiget ist.

V. 18. לא טוב, in Beziehung auf 1, 31., wo alles sehr gut war, wird man übersetzen müssen: es wäre nicht gut, wenn der Mann allein wäre oder bliebe.

עזר כנגדו. Diese Worte, so deutlich ihr Sinn ist, haben eine auffallende Schwierigkeit, was aus den verschiedenen Erklärungen sich zeigt. עזר h. Hülfe; die Bedeutung, Gehülfin, hat man dem Wort blos geliehen, weil man sie hier braucht. נגד h. was hell ist, also in die Augen fällt, daher coram, ante oculos. Diese Grundbedeutung zeigt sich am deutlichsten 4. Mos. 25, 4. נגד השמש so lange noch die Sonne scheint. Deßwegen ist man noch nicht berechtiget, dem Wort die Bedeutung: anteriora unterzuschieben, daher die Erklärung Rosenmüllers nicht nur widrig, sondern auch unerweislich ist, um so mehr, da die Erklärung von עזר auxilium, quod ad sobolem propagandam inter se conferunt conjuges (was auch nicht einmal passend scheint, da man dieses nicht wohl auxilium nennen kann) erst dann statt finden könnte, wenn die angenommene Bedeutung von נגד erwiesen wäre. Daß נגד mit den Zusammensetzungen לנגד und כנגד, in welchen der Begriff des Annähernden, Entsprechenden liegt, eine gewisse Nähe bezeichne, geht besonders aus

מנגד, wo das praef. מ mit seiner remotiven, adversativen Bedeutung hinzukommt, hervor, wo es alsdann nicht mehr das Annähernde und Entsprechende, sondern wie ממול, das entfernt Liegende (2. Kön. 2, 7. מנגד מרחוק), Entgegengesetzte, das man nicht erreichen kann (5. Mos. 32, 51.) oder verlieren muß (28, 66.), bezeichnet. Daher die luth. Uebersetzung richtig: ich will ihm eine Gehülfin machen, die um ihn, in seiner Nähe, vor seinen Augen sey.

V. 19. macht besonders die Construction der letzten Worte einige Schwierigkeit. Ich stimme im Wesentlichen der in der Haller A. L. Z. 1825. Oct. S. 377 f. angenommenen Construction bei, nach welcher נפש חיה als Opposition betrachtet wird. לו bezieht sich auf כל־עוף, und שמו bezieht sich auf לו, daher zu übersetzen ist: und wie der Mensch sie nennen würde, nämlich die lebenden Geschöpfe, das sollte ihr Name seyn. Nur finde ich nicht nöthig, חיה als Genitiv zu nehmen, da חיה sonst nicht im Singular vorkommt, der Ausdruck anima vitae doch ungewöhnlich wäre, und gerade die Stelle 1. Mos. 1, 21. durch die Verbindung mit הרמשת hinlänglich zeigt, daß hier נפש im fem genommen, auch, daß der Artikel in solchen Verbindungen zu dem Adjectiv gesetzt werde, im Lehrgebäude S. 659. nachgewiesen ist. Wenn aber Teller a. a. O. S. 34. — vgl. auch Rosenmüller z. d. St. — sagt: „Der Höchste wird auf diesem Gemälde vorgestellt, wie er dem Adam überlassen habe, aus den ihn umgebenden Feldthieren Eines zu seinem Umgange, wie zur Befriedigung des Fortpflanzungs-Triebes zu wählen, bildlich gesagt: ihnen Namen zu geben", so streitet dieses gewiß zu sehr mit den Absichten Gottes und der höheren Bestimmung des Menschen, als daß dieses Namengeben dadurch erklärt werden könnte, um so mehr, da schon V. 18. gesagt ist, daß dem Menschen, weil er unter den Thieren des Feldes allein sey, auch eine Gehülfin erschaffen werden müsse. Auch müßte erst bewiesen werden, daß unter dem Ausdruck: Namen geben, etwas Bildliches, und gerade dieses gesagt sey, und es läßt sich kein Grund denken,

warum dieses bildlich und so verhüllt gesagt werden sollte, vgl. unten zu 3, 7.

Die Namen der Thiere kommen von dem Menschen her: auch dadurch hat der Mensch bewiesen, daß er der, mit Vernunft begabte, Herr der Schöpfung sey. vgl. Ps. 147, 4. Dem Schöpfer wird zuerst die Sprache zugeschrieben, er führt das erste Wort 1, 3. Wenn man Gott selbst nichts Größeres zuzuschreiben wußte, so ist die Sprache das Höchste, Edelste. Jetzt kommt die Reihe an die Menschen: er ruft jedem ihn umgebenden Geschöpf mit einem eigenen Laut — dies ist sein Name — und nicht mit Unrecht finden wir gerade hierin den ersten und allmäligen Ursprung der Sprache. Wir sehen, wie die Empfindung, eine höhere, mit der Denkkraft im Menschen wesentlich verbundene Anlage, die ersten, wenig artikulirten Töne hervorrief, wie der Mensch für das, was ihn zunächst umgab, zuerst nur bezeichnende Töne hatte, aus welchen sich erst Wörter bildeten — daher jedes Wurzelwort ursprünglich einsilbig, weil es nur ein Ton war —, wie dann erst der Gedanke mit der Sprache, und die Sprache mit dem Gedanken sich fortbildete. Jedes Kind erfindet, bildet noch immer sich eine eigne Sprache, die es aber wieder vergißt, indem es die Sprache der Erwachsenen sich aneignet: und so würde noch jeder Mensch eine Sprache erfinden (seinen Umgebungen zunächst mit eigenthümlichen Lauten zurufen und sie benennen), wenn sie nicht erfunden wäre. Auch hier eine höhere Erziehung und einen höheren Erzieher der ersten Menschen anzunehmen, ist wenigstens dem Geiste der Erzählung nicht entgegen, und die Entscheidung ist nicht so unmöglich, wie Hase (a. a. O. S. 103) annimmt, da aus der menschlichen Natur, d. h. aus der Geschichte roher und wilder Völker sich leicht ergiebt, daß das Menschenkind, sich selbst überlassen und erzogen von blinder Naturgewalt, sich schwerlich oder nie zu der Bildung erheben kann, welche wir bei der biblischen Erziehung des menschlichen Geschlechts so deutlich und auffallend wahrnehmen.

V. 20. Der Mensch konnte also den übrigen Geschöpfen

Namen geben; aber er konnte nicht mit ihnen reden, unter allen Geschöpfen fand er keines, das seine Töne, seine Sprache ihm erwiedern konnte. Hiedurch ist nicht nur das physische, sondern auch das geistige Bedürfniß, für ihn eine Lebensgefährtin zu finden, nachgewiesen.

V. 21—24. Das innige Verhältniß zwischen Mann und Weib, zu dessen Darstellung jeder Zug in diesem Gemälde herrlich gewählt ist, ist von Teller a. a. O. S. 35—38. größtentheils richtig aufgefaßt.

V. 25. Dieser Vers zeigt die genaue Verbindung mit C. 3., besonders V. 7. Wo kein Bewußtseyn der Schuld, da hat man sich nicht zu schämen.

Cap. 3.

Jede nicht ganz unausgebildete Religion geht in ihrem Unterricht über den Menschen darauf hinaus, daß sie, jede auf ihre Weise, durch eine Art von Abfall von Gott oder Sündenfall den Ursprung des Bösen, das menschliche Elend und die Unvollkommenheit des sterblichen Erdenbewohners mit den Eigenschaften Gottes, als eines nicht nur allmächtigen, sondern auch allweisen und allgütigen Wesens zu vereinigen sucht. Da nun in der jüdischen Religion hiefür eine Thatsache gegeben ist, welche die christliche Religion nicht verworfen, sondern ihrem wesentlichen Inhalt nach in sich aufgenommen hat, warum sollten wir uns nicht an diese halten, so lange wir nichts Besseres haben, so lange sie aus historischen und philosophischen Gründen unwiderleglich, und immerhin die Gottes würdigste Vorstellung ist. Mit der Freiheit endlicher Wesen 2, 17.) war, wie die Möglichkeit eines zur Tugend emporstrebenden Lebens, eben so auch die Möglichkeit der Erscheinung des Bösen oder der Sünde gegeben. Mit dem Hervortreten des Bösen wurde aber der göttliche Plan nicht vereitelt, sondern wie durch Alles, was zur Entwicklung des Ganzen gehört, befördert. Die göttliche Erziehung des Menschengeschlechts war schon darauf berechnet, dem Sittlichbösen, das einmal in der Entwicklung des Menschengeschlechts unvermeidlich scheint, da nur durch Gelegenheit und Reiz zum

Bösen der Mensch in seinem sittlichen Werth sich zeigen kann, und bei den nothwendigen Schranken des Menschen die Erkenntniß des Guten durch den wirklichen Gegensatz des Bösen bedingt ist, alle diejenige Heilsmittel entgegenzusetzen, durch deren Einwirkung zuletzt das Gute als das Positive und Ewige, das seinen Ursprung von Gott und in Gott hat, über das nur durch die Entwicklung, in der Zeit gewordene, also endliche Böse siegen muß.

Daß sich die ersten Menschen im Stande der Unschuld befanden, darüber entsteht keine Streitfrage — denn woher sollte eine Schuld kommen bei dem auf dieser Stufe noch statt findenden Mangel an klarem Bewußtseyn, wo das Gute wie das Böse noch in seinen Keimen begriffen, noch nicht entwickelt ist, wo die Menschen nach sponte sua sine lege dahinlebten, oder was ließe sich unter einer anerschaffenen Schuld denken! Aber, was heißt diese Unschuld! Unschuldig ist ursprünglich weder gut noch böse, aber trägt die Bestimmung in sich, das eine oder das andere zu werden. Unschuldig ist der Mensch, so lange er das Gute und Böse in seinem Gegensatz nicht kennt, oder, so lange er das Böse aus Mangel an Gelegenheit, aus Mangel an Versuchung unterläßt. Unwissenheit des Guten und Bösen, über den Unterschied des Guten und Bösen ist Unschuld. Aufhebung dieser Unwissenheit kann also nur durch Schuld gedacht werden. (Viel Schönes sagt in dieser Beziehung Blasche in der Schrift: Das Böse im Einklange mit der Weltordnung dargestellt. Leipzig 1827. vrgl. S. 66. 224. 257). Wenn Ein allmächtiger Gott als Vater der Geister und Erzieher der Menschen dargestellt wird, so war es seiner würdig, schon an dem ersten Menschenpaar zu zeigen, wessen die menschliche Natur fähig ist. Und wie weit schöner ist diese Darstellung, als wenn man (besonders nach neueren Vorstellungen) den Menschen erst aus dem Thierreich sich nach und nach entwickeln und veredeln, und erst nach Jahrhunderten einer langsamen Entwicklung der Natur zu dem Bewußtseyn einer vernünftigen Seele gelangen läßt. Weil schon das erste Men-

schenpaar sündigte, der bösen Lust die Uebermacht über den besseren Willen, dem Eigenwillen über die Herrschaft des göttlichen Willens einräumte, so ist es auch gar nicht zu verwundern, daß besonders in einer Zeit, wo man unter dem Physischen und Psychischen, unter dem Niederen und Höheren noch nicht genau unterschied, sogleich auch die Lehre von der Fortpflanzung der bösen Lust durch die natürliche Geburt angenommen wurde.

Was die historische Rechtfertigung betrifft, so geht aus dem Geist des Ganzen, aus der schlichten historischen Darstellung unverkennbar hervor, daß eine historische Grundlage anzunehmen ist, die sich auf eine geschichtliche Begebenheit aus dem Leben des ersten Menschenpaars bezieht. Es ist weit natürlicher, und dem historischen Charakter dieser Schriften weit angemessener, anzunehmen, der alte Verf. habe irgend ein geschichtliches Ereigniß, das sich durch mündliche Tradition erhalten hat, zu Grunde gelegt, als, er habe eine Begebenheit erdichtet, um an dieselbe seine Erzählung über den Ursprung des Uebels anzuknüpfen, und aus derselben abzuleiten. Insofern aber die Darstellung des Sündenfalls oder die Geschichte der ersten Sünde die Geschichte aller Sünden ist, die noch immer auf der Erde begangen werden, ist und bleibt sie, ohne einzelne Nebenzüge und Nebenumstände festzuhalten, eine wahre Geschichte. Daß man aber diese Geschichte auch als ein wahres und richtiges Philosophem über den Ursprung des Bösen wird gelten lassen müssen, wird die nähere Darstellung derselben zeigen 11).

V. 1. Schlange. Hinter ihr der Teufel oder irgend eine dem Willen Gottes entgegenstrebende dämonische Macht zu suchen, widerspricht dem Geiste der ganzen Darstellung und der Zeit, da jener Dualismus offenbar einer späteren Zeit und Bildung angehört. Selbst die C. 1. mehrmals wiederholte Beifalls-Formel scheint sich (vgl. Hase Dogm. §. 71.) nicht sowohl einem bekannten Dualismus, sondern vielmehr dem entgegenzusetzen, was C. 5. gesagt ist, wenn je ein Gegensatz, was aber gar nicht nöthig zu seyn scheint, angenommen

werden soll 12). Daß sich der Verf. eine natürliche Schlange dachte, geht schon daraus hervor, daß er sie mit andern Thieren des Feldes, als Geschöpfen ihrer Art, in Hinsicht der List und Schalkheit vergleicht, und sie aber dadurch in die Reihe der andern Thiere, welche Gott erschaffen hat, setzt. Auch in dem Strafurtheil V. 14. kommen nur solche Ausdrücke vor, welche einzig und allein auf die thierische Natur der Schlange passen 13). Die Schlange heißt עָרוּם klug, im bösen Sinn: listig, verschlagen, schalkhaft. Die Ableitung der ähnlichen Formen עָרוֹם und עָרוּם von einer Wurzel scheint zweifelhaft, und ist durch die Bemerkung im Cocceji=Schulzischen Lexikon: **propr. nudus fuit, hinc labricus fuit, hinc callidus, prudens fuit**, nicht gelöst, besonders da das Wort nicht von entblößter, sondern verdeckter, Spr. 12, 25., geheimer V. 83, 4. Klugheit gebraucht wird. Passend wird es Hiob 15, 5. auf die Zunge angewendet, und so läßt nun auch unser Verf. die listige, schalkhafte Schlange reden. Die ganze Erzählung ist übrigens so kunstlos, und so leicht und natürlich eingekleidet, daß die Schlange allerdings nur etwas Ueberflüssiges zu seyn schiene, wenn man keine Rücksicht auf V. 14. 15. nehmen wollte, daß, wenn man den Namen der Schlange wegläßt, alles eben so gut als ein Selbstgespräch der Eva dargestellt werden könnte, (wie überhaupt אמר vom Denken ohne Ausdruck und vom Sprechen gebraucht wird). Personificationen gehören so ganz zu der Sprache der Kindheit (daher auch zu der Kindheit der Sprache), daß das Kind die Thiere, mit welchen es spielt, immer mit sich sprechen läßt.

אַף־כִּי soll Ausdruck des Zweifels seyn, und dies gestattet der Sprachgebrauch wohl, besonders in der Frage, 1 Kön. 8, 28. Luther ganz richtig: wie sollte es doch dieses Haus, für הַאַף־כִּי, so in unsrer Stelle: ist es denn wirklich so, daß —.

V. 2. 3. Eva ist sich des Verbots und der gedrohten Strafe noch wohl bewußt. „Jedes Verbot, und jede Strafe,

wodurch jenes geltend gemacht wird, ist eine Beschränkung der Freiheit, und eben durch die Beschränkung kommt dem Menschen die eigene Freiheit zum Bewußtseyn. In diesem Bewußtseyn liegt der Reiz, gegen die Beschränkung anzukämpfen, das Verbot zu übertreten; dieser Reiz ist die Schlange, welche das Kind überredet, nach der verbotenen Frucht zu greifen." Blasche a. a. O. S. 257.

לא תגעו בו, es liegt hierin gar nicht der Gedanke, daß der Genuß von der Frucht des Baums die menschliche Natur vergiften könne, sondern nur, daß der Mensch, welcher den göttlichen oder guten Willen nicht zu behaupten wisse, durch Uebertretung des bestimmten Verbots sich Strafe und Verderben zuziehen werde. Denn das bloße Berühren konnte dem Menschen physisch nichts schaden; wir müßten denn ein furchtbares Gift annehmen, was 1, 31. widerspricht — kein Giftbaum im Paradiese! Aber die Berührung der Frucht, die der Gesetzgeber und Erzieher daher aus weisen Gründen verbietet, war schon für die erwachende Sinnlichkeit eine solche Lockspeise zur Uebertretung, daß von da aus nur noch ein Schritt bis zur wirklichen Sünde war 14).

V. 5. Eure Augen werden aufgethan — dies ist eigentlich der Wunsch, der befriediget werden soll, und nur zu bald und auf eine Art befriediget wird, daß sie gerne die Augen über die erlangte Erkenntniß (V. 7.) wieder geschlossen hätten. פקח wird gern vom Oeffnen der Augen bei etwas, was bisher verborgen war (1. Mos. 21, 19.), besonders auch, wo man die Augen über sein Unglück öffnet, gebraucht. כאלהים ist nicht eine bloße Hyperbel, sondern die höchste Vergleichung, indem es den Uebergang zur höchsten Weisheit anzeigt, der die Versuchung sich einbildete. Wenn daher gleich die alten Uebersetzungen: ὡς θεος, oder: כרברבין übersetzen, so kann dies nichts dagegen beweisen. Es ist dieselbe Vergleichung, wie Jes. 14, 14.

V. 6. וַתֵּרֶא. Dem Organ des Auges wird der Haupt-Antheil an der Verführung (1. Joh. 2, 16.) zugeschrieben;

daher wird dieses Wort mit Recht für alles, was Eva hier empfand, gesetzt: intuebatur cum desiderio et libidine, wie überhaupt das Auge die größte Mannigfaltigkeit von Empfindungen vor den übrigen Sinnen voraus hat. Die Begierde, die freilich noch keine sündliche war, und erst nach dem Sündenfall als sündlich erschien, war also vor dem Sündenfall schon vorhanden, und ist nicht erst aus dem Sündenfalle entstanden (gegen Schleiermacher der christl. Glaube II. S. 49.); so wie auch der Reiz eines einzelnen (verbotenen) Gegenstandes, bei einem Ueberfluß an andern angenehmen Dingen, noch immer bei jedem Kinde von so großer Wirkung seyn kann, daß es auch gegen das ausdrücklich ausgesprochene, durch den unmittelbaren und beständigen Umgang mit der Mutter geheiligte Gebot (a. a. O. S. 48.) doch gerade zu dem verbotenen Gegenstand sich hingezogen fühlt, da gerade das Verbot es ist, was nachtheilig auf seinen freien Willen wirkt (a. a. O. S. 47.). Uebrigens schließt תאוה durchaus nicht blos den Begriff einer unerlaubten Begierde, Lüsternheit in sich, sondern bezeichnet auch das, was wahrhaft wünschenswerth ist. Sinn: etwas Begehrungswürdiges für die Augen, und etwas Anmüthiges für die Einsicht. Denn die Bedeutung: lieblich anzusehen, möchte ich mit Rosenmüller hier schon deßwegen nicht vorziehen, weil sonst beide Sätze tautologisch wären. Das war eben die Täuschung, in welche Eva sich verwickeln ließ, daß sie glaubte, die Früchte dieses Baumes seyen wirklich dadurch angenehm, daß er verständig und klug machte, oder daß sie sich beredete, daß die Schlange ihren Vorzug an Licht vor den übrigen Thieren vielleicht den Genuß dieser Früchte zu verdanken hätte. „Wenn der Mensch zu sehr auf das Angenehme der Befriedigung reflectirt, so wird das Organ dadurch gereizt, seine Willkühr wird aufgeregt, und es verlangt bald mehr, als das Ganze bedarf, sein Sonderwille wird frei und bald mächtig genug, um über das Ganze zu herrschen." Blasche a. a. O. S. 260 f.

V. 7. Der Gesichtspunkt wird also ganz verrückt, wenn

man V. 5. ידעי טוב ורע nur vom Unterscheiden des Guten und Bösen, **inter bonum et malum discrimen nosse**, was nicht gerade eine traurige Folge hat, nimmt, da die Worte vielmehr vom Erfahren, vom Kennen lernen des Bösen aus eigner, trauriger Erfahrung und vom Bewußtseyn der Schuld zu verstehen sind, was freilich (vgl. V. 5. כאלהים) in Hinsicht auf Gott in einem ganz andern Sinne und nur von seinem absoluten Wissen zu nehmen ist.

Die Sünde bestraft sich selbst an ihnen: was sie für den höchsten Gewinn hielten (V. 5.), wird ihre erste Strafe. Ueberall, wo unser Eigendünkel sich über die Stimme Gottes erheben will, folgt die Strafe auf dem Fuße nach. Es ist daher zu viel, wenn Rosenmüller sagt: **prudentiam quidem sunt adepti**, und: **cognoverunt, quam perniciosam rem, ratione et prudentia acquisita, essent nacti** (vgl. **Schott Opusc. T. I. p. 542. intelligentiam quidem majorem**). Alles, was sie jetzt erlangt hatten, war Bewußtseyn der Schuld, und Schaam, als natürliche Folge des ersten. — Daß daraus, daß die Menschen sich jetzt ihrer Nacktheit schämen, eine verhüllte Anspielung auf Geschlechtsgenuß gemacht werde, ist mir durchaus nicht wahrscheinlich. Dieser Umstand liegt nicht in der ganzen Erzählung. Denn 1) würde es unverhüllter gesagt seyn, da in der Schrift natürliche Dinge zwar offen, aber doch keusch und züchtig 15) dargelegt sind; 2) weil sich kein Grund denken läßt, warum der Geschlechtsgenuß, wenn einmal Mann und Weib gereift da standen, und Fortpflanzung des Menschengeschlechts (1, 28.) Zweck ihres Daseyns war, auch nur auf eine gewisse Zeit zu den verbotenen Genüssen gehören sollte (Philo, Manichäer, Enkratiten, Verhältniß des Clemens zu ihnen, s. Münschers Handb. der Dogmengesch. 2r Bd. S. 125 f.).

תפר muß hier nothwendig in der allgemeinen Bedeutung: **aptare** genommen werden. Von einem Zusammennähen, συῤῥάπτειν, kann hier noch nicht die Rede seyn: erst in den übrigen Stellen, Hiob 16, 15. Ezech. 13, 18. Pred. 3, 7., wo schon mehr Bequemlichkeit in allem, was zum Le-

ben erforderlich ist, angenommen wird, findet diese specielle Bedeutung statt. Eben so ist auch חגורה in dem weitesten Sinne, von jeder Umhüllung, praecinctorium, zu nehmen.

V. 8. Wenn man auch V. 1—5. als ein Selbstgespräch der Eva recht gut annehmen, und somit das Sprechen der Schlange hinwegerklären kann, so ist es V. 8—19. ganz anders, weil Vorstellungen vorkommen, auf welche der Mensch nicht durch seinen eigenen Gedankengang gekommen seyn kann. Es ist daher eine eben so schöne als wahre Bemerkung Vater's z. d. St. S. 31 f.: „Der Glaube an den Umgang und an die Einwirkung Gottes, die Vorstellung, daß Gott solche Gespräche mit den Menschen gehalten, und solchen Umgang mit ihnen gepflogen habe, ist vereinbar mit dem Wachsthum der Beobachtungen über das menschliche Gemüth, und hat sich mit demselben so amalgamirt, daß man nicht vermag zu trennen und zu sondern; wir müssen ihn unserm Vf. lassen. Dem Erklärer kann es nicht um das wahrscheinlichste Factum, sondern um das richtigste Auffassen der Vorstellungen des Vf. zu thun seyn.“ Es ist wenigstens in den Erzählungen der h. Schrift immer der große Unterschied zwischen ihnen und ähnlichen Erzählungen des Alterthums 16), daß die h. Schriftsteller Facta schildern wollen, ohne dem geringsten Zweifel sich zu überlassen, ob sie so erfolgt seyen, und von der Wahrheit ihrer Erzählungen wenigstens subjectiv vollkommen gewiß sind; was wir hier um so mehr anzunehmen haben, da das Wesentliche dieser Erzählung im N. T. als historische Wahrheit angenommen wird.

Einmal konnte der bloße Donner nicht alles das sagen, was hier gesagt wird. Man darf auch noch die Bemerkung hinzufügen, daß zu רוח היום Wehen des Tages, d. h. erfrischender Wind (Gegensatz 18, 1.), daß zu dem kühl gewordenen Abend ein Donner nicht ganz paßt, und daß der Vf. wenigstens alles so darstellt, daß wirklich artikulirte Töne V. 9. vernommen werden, also nicht blos der sich fortrollende Donner beschrieben wird. Wenn aber die Bedeutung: Donner, hier dem Geiste der Erzählung nicht einmal ange=

messen ist (vgl. 1. Kön. 19, 9.), da Gott auch in dem strengen Urtheil doch als liebender Vater erscheint, und eher mit sanfter und säuselnder Stimme (V. 12. קול דממה דקה), als im furchtbaren Donnerwetter redet; so ist sie selbst aus dem Sprachgebrauch auch nicht ganz erweislich. Denn קול und נתן קול kommt sonst nur in den poetischen Büchern für רעם vor, in der prächtigen Beschreibung vom Donnerwetter Ps. 29, 5. 18, 14. 77, 18., wo קול höchst natürlich den Wolken zugeschrieben wird. Jer. 10, 13. Zur Stimme, was hier allerdings der Donner ist, ist sein Geben, oder, verschafft er eine Menge Wasser in den Wolken. In den älteren historischen Büchern steht dagegen קלת 2. Mos. 9, 23 ff. 19, 16.

V. 8. 10. ויתחבא ־ ־ ואירא an die Stelle der gestörten Liebe mußte, im Gefühl der Abhängigkeit, jetzt die Furcht treten, wobei dem Menschen sein Mißfallen über sich selbst auch als Mißfallen der Gottheit zu erkennen gegeben wird (vgl. Hase Dogm. §. 64. S. 113.).

V. 11. „Wer hat dir es denn angezeigt — wer wirft dir deine Blöße vor? Warum schämtest du dich denn vorher nicht?“ Die strafende Antwort liegt in der zweiten Frage dieses Verses. Aber offenbar ist dieser Gedanke nicht zum Selbstgespräch zu rechnen, sondern kann nur dem richtenden und strafenden Erzieher zugeschrieben werden, so wie V. 12. in der Entschuldigung „das du mir zugesellet hast“ ein Theil der Schuld auf denjenigen geworfen werden will, mit welchem das Gespräch geführt wird. Der sinnliche, aus Furcht (V. 10.) vor Gott hervorgehende Begriff, daß durch die Sünde die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes beleidiget werde, oder die Gerechtigkeit eines beleidigten und erzürnten Gesetzgebers, liegt zu Grunde: aber alles muß dem Menschen zum Besten, zur Hervorbringung des höchsten Gutes für ihn dienen. Dies ist die Wahrheit, welche aus der sinnlichen Einkleidung und Auffassung des Strafurtheils hervorgeht. Die Schaam, welche, nachdem die Uebertretung eingeführt war, sich der ersten Menschen bemächtigte, und mit welcher immer

das Gefühl von Unwürdigkeit (Selbstverachtung) und Strafwürdigkeit verbunden ist, besonders wenn der Gedanke an die Gegenwart dessen, vor welchem man sich zu schämen hat, so nahe liegt, wie er den ersten Menschen nahe lag, gieng allerdings aus ihnen selbst, aus ihrem Gewissen oder Selbstbewußtseyn hervor: aber das Strafurtheil und die wirkliche Bestrafung der Sünde kann nur dem höheren Richter zugeschrieben werden, welcher nun auch das Urtheil vollzieht.

V. 13. השיאני dasselbe Wort wird Jer. 49, 16. von dem Hochmuth und Trotz des menschlichen Herzens gebraucht.

Straf-Urtheil V. 14—19.

V. 14. Die Sünde der Eva kann der Schlange nicht als ihre bewußte Handlung, als in ihrem Wissen und Wollen gegründet, zugerechnet, also auch nicht an ihr bestraft werden. Der Mensch hatte eine Pflicht auf sich, die Schlange hatte keine, also auch keine Schuld und keine Zurechnung. — Die dagegen angeführte Stelle 2. Mos. 21, 28—35. bezieht sich auf Hausthiere, die man unschädlich machen muß, besonders, wenn sie durch Vernachlässigung ihres Herrn für die menschliche Gesellschaft gefährlich werden konnten. Sinn: „du sollst den Menschen abscheulich seyn, wie jeder Verführer als abscheulich betrachtet werden und ein Abscheu bleiben soll. (Die Schlange, deren giftige Natur der Mensch noch nicht kannte, wurde einmal das lebendige Symbol der Verführung, und mußte daher auch den Lohn des Verführers bekommen.) Der Mensch wird dich immer mit Abscheu und mit feindseligem Auge betrachten: unter allen Thieren wirst du dem Menschen das verhaßteste seyn."

Ist nun dieser Ausspruch ein wirkliches Strafurtheil, oder, wie Vater S. 33. meint, eine Art Erklärung über die Natur der Schlange, die gleichsam Strafe sey? Eine Erklärung über die Natur der Schlange erwartet man hier nicht, es ist offenbar eine Sentenz gegen die Schlange, welche der Richter fällt. Daß die Schlange auf dem Bauch kriecht (vgl. 3. Mos. 11, 42.), und daher Staub leckt (5. Mos.

32, 24.) oder im Staube schleicht (Jes. 65, 25., wo von einem ganz glücklichen Zustand die Rede ist), ist aber ihre Bestimmung in der Stufenreihe der Schöpfung, und daher keine Strafe. Ueberdies gehört die Schlange unter die gleitenden Thiere, welche nicht immer auf ihrem Bauch gehen, durch ihre sehr bewegliche Wirbel sich aufrichten, und sogar auf Bäume klettern. Virgil. Aen. II, 199. 206. 319. Auch leben sie zum Theil im Wasser, zum Theil auf dem Lande. Gefährlich wird sie nur durch ihr Gift, dessen aber nicht ausdrücklich erwähnt, wiewohl V. 15. darauf angespielt wird.

Ganz passend wäre die Erklärung des מן durch: vor, in ihren Augen, nur dann, wenn es hiesse: vor den Menschen (Allg. L. Z. 1825. Okt. S. 379.): „Du sollst den Menschen als ein fluchbeladenes Geschöpf gelten. ארור kann nur im Verhältniß zu den Menschen gesagt werden: denn auf Thiere will das Urtheil, das durch מן bestimmt wird, nicht passen, und nur auf das Urtheil über einen Vorzug führen die Stellen hin, die zum Beweis dieser Erklärung angeführt werden. Die Erklärung von H. D. Steudel (Tübinger Weihnacht-Programm 1825. Obss. ad Jes. 52 et 53. p. 9.) ita ut seclusus sis ex omnium animalium consortio, würde entscheidender seyn, wenn es hieße: „מפני - כל". Der Vf. will nicht gerade sagen, daß auf andern Thieren auch ein Fluch liege: auf diesen Nebenbegriff, der daraus abgeleitet werden könnte, hat er nicht Rücksicht genommen.

Allerdings bilden die Worte: על - גחונך - חייך eine harte Parenthese, wenn man nicht אשר ergänzen, und das futur. als praeter. (Gesenius Lehrg. S. 770. 2,) du, die du, nehmen will.

V. 15. Daß die Bedeutung von שוף in den ältesten Zeiten unsicher war, geht schon aus der verschiedenen Uebersetzung in den LXX in den drei Stellen 1. Mos. 3, 15. τηρησει, Hiob 9, 17, εκτριψη, Ps. 139, 11. καλυψει hervor. Die erste Uebersetzung paßt recht gut, wie Joh. 15, 20. vgl. Marc. 3, 2. παρατηρησει, und שמר Ps. 71, 10. Hiob

13, 27. und die Stelle in Virgils Georg IV, 459. immanem hydrum servantem ripas, den Späher am Ufer. Das arab.: ausspioniren, petere, insidiari kann auf die 3 Stellen angewendet werden, und man kommt auch mit der Vermuthung von Umbreit, daß es so viel als שאף sey, nicht weiter. Sinn: der Mensch wird deinem Kopf, in dem das Leben und die Stärke verborgen liegt, nachstellen: du bleibst nur ein schleichender, den Fersen nachstellender, den Füßen des Menschen gefährlicher Feind. Als ein listiges Thier war die Schlange schon V. 1. bekannt: als ein schädliches und gefährliches Thier, mit welchem der Mensch in beständigem Krieg leben, und in einen offenen Kampf sich einlassen werde, sollte sie jetzt erst, nach dem veränderten Zustand der Dinge, erkannt werden 17).

Nur wenn eine spätere Abfassung dieser Urkunde annehmbar wäre, könnte auch zugegeben werden, daß eine Warnung vor dem ägyptischen Schlangendienst nicht unwahrscheinlich sey — wer sollte einem so unglückbringenden, hassenswerthen Thiere göttliche Verehrung erweisen?

V. 16. Nachdem der Mensch das Böse (V. 7. Uebertretung, Ungehorsam) aus eigner Erfahrung kennen gelernt hatte, sollte er auch das Uebel als nothwendige Folge erfahren, alles sollte mit mehr oder weniger Beschwerde verbunden seyn, wie z. B. das Kindergebähren bei luxuriöser, weichlicher Erziehung, Ausschweifungen, überhaupt Abweichung von der Natur eine schmerzhafte, oft lebensgefährliche Sache ist, während es bei ganzen Völkern, die der Natur getreu geblieben, selbst bei unsern Landsleuten, die an schwere 18) Arbeit gewöhnt sind, nicht einmal als etwas schmerzhaftes angesehen wird, und eine schmerzhafte und gefährliche Geburt nur unter die Seltenheiten gehört.

תשוקה heißt in den drei Stellen, wo es vorkommt, heftiges, leidenschaftliches Verlangen, Ueberströmen (הֵשִׁיק) des Herzens. Vgl. besonders 4, 7. zum Beweis, wie sehr in diesen alten Urkunden gleichlautende Sätze und Beziehungen ge-

liebt werden. — Nicht von despotischem Geist des Mannes und sclavischem Sinn der Frau ist die Rede, sondern von der dem Mann zur Ordnung des Hauswesens gebührenden Hausherrschaft. Vgl. Kants Anthropologie. S. 285. 295.

V. 17. Die Erde hat nichts verschuldet, aber der Mensch: dies wird durch בעבורך deutlich ausgedrückt, wodurch der Fluch, wenn man es so nennen darf, die Nothwendigkeit, der Erde nur mit saurer Arbeit ihre Erzeugnisse abzugewinnen, auf den Menschen übergeht. Der Grund des Fluchs liegt im Menschen, wie 1. Sam. 12, 22. der Grund, warum Gott sein Volk nicht verläßt, in seinem großen und herrlichen Namen liegt. Uebrigens ist hier unter האדמה nicht der ganze Erdboden, sondern nur Ackerland zu verstehen, sola terrae. wie Luther richtig: Acker Jes. 1, 7. 30, 23., wie in allen Stellen, wo der Ackerbau als die mehr oder weniger mühselige Bestimmung des Menschen angesehen wird, 1. Mos. 2, 5. 15. 4, 2. 12.

V. 18. 19. ist ein schöner Parallelismus der Glieder: im ersten Theil das Beschwerlichere, was jetzt der Mensch zu erfahren hat, nachdem er unzufrieden mit seinem vorigen glücklichen, aber immerhin eingeschränkten Zustande, auf so leichtem Wege, auf dem Wege des Genusses, ein höheres Glück hatte erzwingen wollen; im zweiten Theil seine ursprüngliche Anlage und Bestimmung. Dorn und wucherndes Unkraut, wo nicht sorgfältig gebaut wird, worauf aber schon 2, 5. hindeutet, und die Erzeugnisse der Erde, dem Menschen schon 1, 29. zur Nahrung bestimmt, und der Erde mit mehr oder weniger Mühe abgewonnen, als natürlichste Nahrung des Menschen. Im Schweiß seines Angesichts soll er seine Nahrung gewinnen, bis der Staub-Bewohner in den Staub zurückkehrt. Denn aus dem Irdischen hervorgegangen, hat der Mensch auch vom Wesen der Erde in sich aufgenommen, Ps. 90, 3., wo der Parallelismus nothwendig die Uebersetzung fordert: du lässest die Menschen bis in den Zustand der Zermalmung zurückkehren, bis er wie Staub werde, und sprichst: kehret wieder in euren vorigen Zustand, in den Staub (אל - עפר 1. Mos.

3, 19., zur mütterlichen Erde, Pred. 12, 7. quae communis mater omnium mortalium est, Liv. I, 56.), ihr Erdgebornen.

Es darf in Beziehung auf die Drohung 2, 17. nicht übersehen werden, daß hier das Zurückkehren in den Staub oder Sterben nicht als Erfüllung jener Drohung, sondern als natürliche und nothwendige Folge der Entstehung des Menschen (2, 7.) angeführt wird.

V. 20. reiht sich gut an das Bisherige an, wenn gleich der Zusammenhang von 22 f. mit V. 19. unterbrochen wird, was man aber bei einem so alten Denkmal nicht premiren darf. Im 16. V. war vom Kindergebähren die Rede: weil das Weib Kinder gebähren, also Lebengeberin seyn sollte, legte ihr Adam, da das frühere אשה nur das Geschlechts-Verhältniß zu איש ausdrückte, noch einen Namen, חוה, bei. Ueber die Form, die hier nur Nebensache ist, da auch אשה eine sonderbare Form und keine genaue Ableitung ist, vgl. man Bengels Archiv IV. 794.

Auch hier wieder ein Beweis, daß das Menschengeschlecht höchst wahrscheinlich von einem Menschenpaar abstammt. Wenn gleich Adam seinen Namen (als collectivum oder appellativum und proprium, wo der Artikel auch nicht fehlt 4, 1.) beibehält, so wird doch sein Weib durch ihren Namen חוה, der kein appellativum ist, als אם כל-חי ausgezeichnet. Wie die alten Namen von Personen und Oertern bei allem Schein eines Eigen-Namens oft auf Appellativsinn zurückgeführt werden müssen, weil in solchen Wörtern nichts als eine Qualität von Menschen und Oertern enthalten ist, so muß, umgekehrt, der Appellativsinn, z. B. in אדם auf das nomen proprium restringirt werden, V. 20. vgl. 2, 23. und 4, 1. (Berliner Jahrb. d. wiss. Kritik 1828. März S. 397.) s. Apg. 17, 26. und Künöl z. d. St.

V. 21. Wie wenig die ersten Menschen dasjenige, was sie selbst thaten, und was Gott an ihnen that, unterschieden, wie nahe ihnen seine erziehende, sie väterlich leitende, helfende Hand war, geht aus der Vergleichung von V. 7. mit dieser

Stelle hervor. Gott half ihnen selbst mit der ersten nothdürftigen Erfindung; und je höher die Kunst, desto mehr wird sie Gott zugeschrieben.

V. 22. Drei Erklärungen dieser dunkeln Stelle sind möglich: Adam war, wie —; oder: Adam ist geworden, wie —; oder: Adam hat werden wollen, wie —. Im ersten Fall macht לדעת Schwierigkeit, welches übersetzt werden muß: bis er erkannt, erfahren hat. Wenn gleich diese Bedeutung von ל aus 2 Mos. 12, 10. vgl. 34, 25. sich rechtfertigen läßt, so paßt doch diese Bedeutung nur auf die Zeitbestimmung, welche ל, als das Ziel bezeichnend, allerdings haben muß. Die zweite Erklärung bedarf keines Erweises; nur paßt sie nicht gut in den Zusammenhang, weil der Mensch nicht geworden ist כאלהים, weil er nicht die Erkenntniß erlangt hat, die er hat erlangen wollen, sondern eine Erkenntniß, die er gern wieder weggegeben (V. 7. 6.) hätte, die er jetzt wohl hätte entbehren mögen, und nur gewitziget wurde. Was die dritte Erklärung betrifft, so kann היה heissen: hat seyn oder werden wollen, vgl. 17, 5. 37, 21. er wollte ihn erretten. 2 Mos. 12, 48. עשה halten will, den Vorsatz hat, zu halten. Denn es wird eine Bedingung vorgeschrieben, ehe er es wirklich halten kann. Vgl. Winers Grammatik S. 102. **Steudel Progr. ad Jes. 53. P. II. p 22. not. 2**;. Freilich sind die Stellen, wo der wirkliche Zustand ausgedrückt, und die bloße Fähigkeit oder Möglichkeit ausgedrückt ist, immerhin selten. s. Winers Exeget. Studien I. 164. Am beweisendsten möchte noch die Stelle 2 Chron. 14, 2. vgl. 15, 17. seyn: „er wollte gerne wegschaffen, aber er konnte seine Absicht nicht erreichen (לא־סרו), es war ihm nicht gelungen.“

כְּאַחַד מִמֶּנּוּ diese, allerdings auffallenden Worte, wurden am meisten benutzt, um eine Mehrheit der Elohim zu begründen. Allein diese Annahme wird weder durch das ganze Capitel, besonders wenn man die Anfangsworte יהוה אלהים nur nicht übersieht, noch durch die Pluralform begründet.

Das מ umschreibt oft den Genitiv 3 Mos. 13, 2. Das Genitiv-Verhältniß oder status constr. von der Präposition (auch bei ב Es. 9, 2. Ps. 2, 12.) drückt aber das Darinseyn oder die engere Verbindung, oder daß beide Worte eigentlich nur Eins seyen, aus; gerade wie mit dem Deutschen: unser einer, Jeder nur sich selbst, mit Ausschließung jedes Andern, meint. Daß es auch als Collectiv-Begriff von mehreren gleichartigen Dingen gebraucht wird, wie z. B. 2 Sam. 2, 1. 17, 9. 5 Mos. 15, 7. widerlegt die obige Behauptung nicht. — Oder steht אחד wie der unbestimmte Artikel (Gesenius Lehrgeb. S. 655.), danniſt es blos der reine plur. majestaticus für כאנחנו. Auch in dieser Stelle könnte also, wenn auch nicht ausdrücklich יהוה אלהים gesetzt und die Mehrheit der Elohim den handelnden Personen eben sowohl als dem Vf. fremd wäre, durchaus keine Gleich- oder Neben-Setzung Gottes mit andern Elohim zugegeben werden, da zwar dieses Wort allerdings von andern von dem wahren und höchsten Gott verschiedenen Wesen (vgl. Schott a. a. O. S. 58. 65. 59. Anm. 3) gebraucht wird, aber nie dem wahren Gott selbst zu Bezeichnung andrer neben ihm, wenn gleich unter ihm stehenden Wesen seinesgleichen in den Mund gelegt wird. Ganz unrichtig ist die Erklärung Schotts (a. a. O. S. 59.): Adam similis factus est singulis nostrum, da אחד nie singuli heißt, wenn es nicht wiederholt wird. Wenn daher Vater z. d. St. S. 37. Elohim als einen Geschlechts-Begriff angesehen wissen will, so müßten ihm species von Göttern untergeordnet seyn. Wenn aber die h. Schrift durchaus von einem einigen höchsten Wesen, dem nichts gleich komme, redet, so hört auch jede Vergleichung oder Gleichstellung auf, indem von einer Vergleichung Gottes mit andern Elohim nur insofern die Rede ist, als jede Vergleichung aufhört, als etwas Unmögliches dargestellt wird 2 Mos. 15, 11. Ps. 86, 8. Es. 40, 18. 46, 5.

Sollte daher auch, was mir durchaus nicht wahrscheinlich ist, diese Urkunde einem späteren Zeitalter angehören, so

konnte doch der Verf. den handelnden Personen nicht solche Gedanken unterlegen, die ihnen nothwendig fremd waren. Denn woher sollte ihnen, dem ersten Menschenpaar, der Glaube an mehrere Götter, der Gedanke an eine Gleichheit oder Ungleichheit von Elohim kommen? Die Einheit ist doch immer vor der Mehrheit, und so kannte auch das erste Menschenpaar nur Einen Gott, der mit ihm sprach, und mit ihm wandelte. Ist dieses nicht das wahrscheinlichste, daß der erste Mensch, wenn gleich die Idee des absoluten Monotheismus noch nicht in ihrer vollen Reinheit von ihm aufgefaßt wurde (s. Bengels Archiv IV. S. 801.), nur Einen Gott, nur Ein höheres Wesen, das über ihm war, anerkannte, daß überhaupt jedes Volk in der ersten Zeit nur wenig Götter hatte, und daß das, was im Gemüth ursprünglich Eins ist, erst durch die Ausbreitung der Stämme zu mehreren Völkern auch als Vielheit und Polytheismus sich gestaltet? Aber eben das ist das Große und Herrliche in der mosaischen Geschichte, daß der Begriff eines persönlichen Gottes (denn nur dieser, und nicht eine unbestimmte Idee des Göttlichen ist es, der sich dem Herzen der ersten Menschen schon darbot, und sich durch alle Schriften des A. T. hindurchzieht) bei aller Vermischung der Nation mit andern polytheistischen Völkerstämmen, bei aller Hinneigung auf die Seite des Fetischismus und der Vielgötterei, freilich oft mit vieler Mühe, sich doch erhalten hat, daß die Juden, in Aegypten zwar vom Fetischismus angesteckt, doch unter der Leitung ihres Anführers die Idee eines Gottes als heiliges Depositum bewahrt haben — ein Umstand, der allein schon ihrer Verpflanzung nach Aegypten und Erlösung aus ihrem Sclavendienste einen hohen Werth und eine weltgeschichtliche Bedeutung giebt.

V. 22—24. Der 23ste V. schließt sich an 2, 5. 7. den Worten und dem Sinne nach zu genau an, als daß wir in der ganzen Geschichte nicht sowohl ein großes Unglück, das den Menschen betroffen hätte, als vielmehr eine in der Entwick-

lungsgeschichte des Menschen unvermeidlich nothwendige, bei seiner Bestimmung zur Sittlichkeit, die sich ohne Erkenntniß des Guten und Bösen nicht denken läßt, ihm vortheilhafte, und unter der väterlichen Erziehung Gottes segensreiche Veränderung zu erblicken hätten.

V. 24. Ohne Bild: Die Unschuldswelt war auf immer verschwunden. Inwiefern es der Denkart des Alterthums angemessen sey, das Paradies als fortbestehend zu denken, s. Bengels Archiv IV. S. 796. — Der Baum des Lebens ist also auch hier nur Bild des ununterbrochenen Glücks, zu welchem langes Leben immer gerechnet wird (2 Mos. 20, 12.); und die Verhinderung, sich ihm wieder zu nahen und davon zu essen, zeigt an, daß ein reines, ununterbrochenes Lebensglück dem Menschen insofern versagt ist, als er, um der Sünde willen, auch den Tod als selbstverschuldetes Uebel anzusehen hat.

Ueber die Cherubim, als ursprünglich mosaisches (2 Mos. 25, 17, 18.) Symbol der Herrlichkeit des unbegreiflichen und unsichtbaren Gottes ist, noch immer zu vergleichen Herder Geist d. ebr. Poesie, in s. Werken, Tübingen 1827. 1 Th. S. 161—172. — Vgl. Berliner Jahrbücher 1827. Nov. S. 1620.

Ueber geschichtliche Auffassung dieser drei Capitel.

Von den neunziger Jahren an, und schon früher glaubte man der Religion eine Ehre zu erweisen, und den Religions-Urkunden erst dann volle Gerechtigkeit wiederfahren zu lassen, wenn man sie mit der damaligen Philosophie in Uebereinstimmung brächte, damit, wie Gabler Journ. für auserl. theol. Lit. II. S. 44. meinte, da man durch längeres Festhalten des Buchstabens der Bibel sich und die Bibel nur lächerlich mache, doch der Geist der Bibel vor dem neueren durch die

Fackel der Philosophie erleuchteten Zeitalter bestehen möge. Dazu war allerdings das leichteste Mittel, es gab aber auch kein anderes, als daß man alles, was mit den Grundsätzen der Zeit-Philosophie übereinstimmte, für stabile religiöse Wahrheit erklärte, aber alles andere, was vor der leuchtenden Fackel der damaligen Philosophie nicht bestehen konnte, in das Gebiet der Fabel verwies, oder mit andern Worten: daß man eine Mythologie des A. und N. Testaments der Welt ankündigte, und wirklich auch gab, alles, was sich auch in der christlichen Religion nicht begreifen ließ, den Mythen anderer Völker gleich setzte, und zu dessen Erklärung auf den mythischen Standpunkt sich stellte. Hierdurch konnte nun freilich die Kluft zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen, Vernünftigen und Uebervernünftigen nicht ausgefüllt, es konnte nichts dadurch erreicht werden, als daß das Band zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen aufgelößt, und so das Fundament aller wahren Religion erschüttert und untergraben wurde. Wenn man es daher auch mit Buttmann (Mythologus I. 65 f.) „ein günstiges Zeitalter nennen darf, wo auch die hebräischen Monumente in das Recht getreten sind, mit den alten Monumenten aller andern Nationen in Eine Classe zu gehören, und so wie jene, von dem wahrheitliebenden Forscher beleuchtet, Kunde und Genuß zu gewähren;" so ist man darum noch nicht berechtiget, die biblischen Erzählungen in das Gebiet der Mythen zu werfen. Es ist daher vielmehr ein Verdienst, ein Fortschritt (Rückkehr zur Wahrheit ist immer ein Fortschritt zur Menschenbildung) unserer Zeit, daß man wieder zu der früheren Ansicht, zu der historischen, bei welcher, auch durch alles symbolische hindurch, doch historische Wahrheit zu Grunde liegt, und zu Grunde liegen muß, wenn die Religion eine wahre ist, zurückkehrt.

Daß es daher schon die Ehrfurcht gegen die h. Schrift erfordere, in ihren Erzählungen keine Mythen zu finden, und sie nicht mit den Mythologien heidnischer Völker, ungeachtet auch bei diesen die religiöse Idee zu Grunde liegt, zu vermengen, daß es überhaupt besser wäre, den Ausdruck: Mythen

und mythische Behandlung von der h. Schrift einmal wieder zu entfernen, geht schon aus dem Begriff eines Mythos und einer Mythologie als solcher, so wie aus der ganz verschiedenen, eigenthümlichen Beschaffenheit der biblischen Bücher und Erzählungen hervor.

Die allgemeine Wortbedeutung von μυϑος, Wort, Erzählung aus der Vorwelt, Sage aus der dunkeln Zeit, ist bald in die besondere: Fabel, erdichtete Erzählung, wo der μυϑος nur Mittel, Nebensache, und das, was er lehren (δηλεν) soll, Zweck und Hauptsache ist, übergegangen; daher schon frühe die Erklärung: εςι δε μυϑος λογος ψευδης, εικονιζων αληϑειαν, daher im N. T. ohnehin Gegensatz von αληϑεια, 2. Tim. 4, 4. vgl. 1. Tim. 4, 7. Tit. 1, 14. Wenn nun der Begriff von Mythos vorzüglich darin besteht, daß dabei alles auf das Suchen eines Höheren und Göttlichen, einer Gottheit hinauslauft, wobei es aber gleichgültig ist, ob die zu Grunde liegende Erzählung wahr oder erdichtet ist; so läßt sich dieser Begriff auf die biblischen Erzählungen schon darum nicht anwenden, weil hier die Wahrheit der Erzählungen die Basis, und die Grundwahrheit, die Lehre von Einem wahren Gott schon gefunden, und auf diese, als die höchste sittliche Idee, alles zurückgeführt, und aus dieser alles abgeleitet ist. Aus diesem Grunde muß jede Mythologie einen beständigen großen Gegensatz gegen jede wahre Religion, welche Gott und die höhere Welt schon gefunden hat, gegen Judenthum und Christenthum, bilden.

Es bietet sich sogleich noch ein Hauptunterschied an, der uns in Behandlung der biblischen Urkunden vorsichtig und bescheiden machen muß. Bei allen heidnischen Mythen ist eine Mehrheit der Götter: soll nun die Erzählung oder die religiöse Thatsache, welche der Mythos darstellt, irgend eine Glaubwürdigkeit haben, von welchem dieser vielen Götter soll sie ihre Glaubwürdigkeit erhalten? Wie ganz anders verhält es sich mit den biblischen Geschichten und Erzählungen: ihre ganze Glaubwürdigkeit wird von dem schon gefundenen und

erkannten wahren Gott, der aus allen heidnischen Mythen sich erst entwickeln, gesucht und gefunden werden soll und doch nicht gefunden wird, abgeleitet, in Ihm haben sie ihre Beglaubigung. Wie die Heiden ihre Götter selbst gemacht, selbst erfunden, und entweder Symbole physischer Gegenstände oder abstracte Begriffe durch Personifikation zu Gottheiten erhoben haben; so war dagegen dem Israeliten sein Gott in seine Seele eingegraben, er fand ihn in seinem Herzen und daher auch auf seinem ganzen Lebenswege. Während die Gottheiten der alten Griechen und Römer mit ihren mannigfachen Namen, Attributen und Verrichtungen die allmählichen Producte einer langen Reihe von Jahrhunderten waren (Buttmann Mythologus 1r Bd. S. 1.), steht der Gott der Israeliten in seiner höchsten Vollendung an der Spitze ihrer Geschichte da, zwar sinnlich-symbolisch dargestellt, wie es in der Kindheit der Menschheit nicht anders seyn konnte: aber die geistige Auffassung der Idee des Einen wahren Gottes geht aus den, dem Mosaismus eigenen, häufigen Verboten des thörichten Polytheismus hervor. Bei den heidnischen Mythen ist bald diese, bald jene Götterzeugung und Götterfamilie vorherrschend: es kann also weder in der Materie noch Form dieser Mythen Wahrheit seyn. Wie ganz anders ist es mit den göttlichen Offenbarungen in der h. Schrift, welche, wenn gleich den Menschen gegeben, auch nur von diesen aufgenommen werden konnten, daher auch in ihnen das Göttliche mit dem Menschlichen vermischt und vom Menschlichen durchwebt ist, aber doch so, daß das Eine und Wahre, das Göttliche leicht erkannt, und aus der Hülle des Menschlichen ausgeschieden wird. Wenn die heidnischen Mythen, die sich selbst keinen höheren, als menschlichen Ursprung anmassen, ihren Göttern alle Menschlichkeiten, sogar menschliche Fehler und Laster, andichten, wenn in ihnen so oft aus dem Unheiligsten das Heilige hervorgehen, aus der rohesten Sinnlichkeit das Uebersinnliche abgeleitet werden soll; so stellen die biblischen Schriftsteller Gott zwar auch menschlich vor, aber so, daß aus dem Nebel des Irdischen und Menschlichen das Göttliche

nur um so reiner und herrlicher hervorstrahlt, gerade wie aus dem menschlichen Leben Jesu seine göttliche Herrlichkeit (Joh. 1, 14.) denen, welche Augen hatten, zu sehen, um so mehr in das Auge fiel. Die heidnische Mythologie ist also noch ganz in der Sphäre des natürlich-sinnlichen Lebens, wodurch das Göttliche verdunkelt, woraus es nie rein erkannt wird, während dieses in den Urkunden unsrer heiligen Bücher schon als Licht und Wahrheit und Leben erscheint. Während in diesem alles unmittelbar von dem Schöpfer ausgeht, bewegt sich in jener alles um die Geschöpfe herum, und man erblickt nur hie und da einen schwachen Versuch, sich zum Unbedingten, zu einer höchsten Ursache, von welcher alles abhängig ist, zu erheben.

Von den Mythen, sie mögen als etwas aus einer früheren Zeit nothwendig Vorhandenes, oder als etwas später Selbsterfundenes gedacht werden, wird allgemein angenommen, daß sie als eine Masse von Sagen oder Erzählungen, die entweder Geschehenes oder blos Gedachtes, oder beides zugleich enthalten, ihrem Ursprung nach einer frühen, dunkeln Vorzeit, aber nicht der wahren Geschichte, sondern der Dichtung angehören, und größtentheils die Entstehung, Erzeugung und Verehrung der Götter betreffen. Wie ganz anders verhält es sich nun mit einem Buche, das keinen Unterschied zwischen dunkler, mythischer Vorzeit und wahrer Geschichte anerkennt, wo ein von dem ersten bis zum letzten Capitel sich durchziehender und zusammenhängender, auf geschichtlichen Thatsachen ruhender Beweis von der großen Wahrheit, daß der nicht erst gesuchte, sondern längst gefundene und erkannte Jehovah der Vater der Menschen und besonderer Schutzgott seines Volkes sey, gegeben ist; mit einem Buche, das also die höchste Wahrheit schon an seiner Spitze trägt, und eben darin die höchste Beglaubigung für sich hat, dessen sämmtliche Erzählungen den Charakter der Wahrheit und Redlichkeit in einem vorzüglichen Grade an sich tragen, und in der genauesten Beziehung auf eine durch Christum als göttliche Wahrheit erklärte Religion* stehen.

Als Hauptabsicht erscheint daher in den mosaischen Schriften der Gedanke und Glaube an Einen wahren Gott, um dadurch, daß dieser Gedanke zur leitenden und herrschenden Idee seiner Geschichte gemacht wird, das hebräische Volk von den Mythen heidnischer Völker auf immer zu entwöhnen. Diese Absicht erkennt auch Rosenmüller in den Scholien, Prolegom. ad Genesin, p. 45.: ut Hebraeorum animos a vicinorum fabulis adeoque religionibus, quae iis saepe nitebantur, alienare studeret. Wenn man daher nur immer den Hauptunterschied festhält, der zwischen den biblischen Erzählungen und den Mythen anderer Völker sich findet, daß jene von der schon gefundenen Wahrheit eines einigen wahren und lebendigen Gottes ausgehen, diese aber dieselbe Wahrheit auf verschiedenen Wegen suchen und nicht finden, so wird man zugeben müssen, daß die biblischen Erzählungen auch auf eine ganz andere Behandlung Anspruch machen, und dabei vor dem Vorwurf, unter die mentis quadam imbecillitate ductos zu gehören, qui easdem res iisdem nominibus appellare dubitent (Wegscheider Inst. theol. Ed. V. p. 156.), weniger erschrecken, weil es nicht eadem res ist.

Noch auffallender aber zeigt sich der Unterschied, wenn wir die Beschaffenheit der biblischen Erzählungen in ihrer originellen Individualität, sammt der Sprache, in welcher sie dargestellt sind, in die Augen fassen.

Freilich ist keine Sprache an sich so beschaffen, daß nicht in ihr und durch sie eben so wohl Falsches als Wahres dargestellt werden kann. Aber immerhin ist die Sprache der Hebräer, welche, wie die Sprache jedes Volks, den Geist desselben darstellt, etwas ganz Eigenthümliches. Ungeachtet sie der erste und älteste Versuch von Sprachbildung, die Sprache der Kindheit des menschlichen Geschlechts ist (was besonders aus den Pronominalsuffixen, aus der Wiederholung des Nomens statt des Pronomens ꝛc. hervorgeht), so finden wir doch bei den ältesten Schriftstellern einen Grad von Ausbildung, der Staunen erregt, und es ist auffallend, daß ge-

rade die ältesten Schriftsteller sie am reinsten und schönsten (de Wette Lehrb. d. Einl. §. 34.) geschrieben haben. Sie ist eigentlich nur der Rahmen, in welchen die ältesten heiligen Wahrheiten eingefaßt sind, und so steht sie, bei ihrem frühen Aussterben, als eine ehrwürdige Reliquie vor unsern Blicken da. Was aber die Beschaffenheit der Geschichte selbst betrifft, so kann sie

1) nicht ein Gewebe von Zufälligkeiten seyn, weil ein innerer Zusammenhang, ein gemeinschaftliches Band sich durch die ganze Geschichte hindurchzieht, indem hier, bei weitem nicht wie in der Profangeschichte, alles von dem Willen und der Thatkraft der Menschen, sondern von dem Willen und der Wirksamkeit Gottes abhängt, welcher unendlich hoch über den Ereignissen steht, während der Mensch so oft von denselben hingerissen wird, und sich von ihnen beherrschen läßt. Man muß das israelitische Volk von seinem eigenthümlichen, durch die Vorsehung ihm angewiesenen Standpunkt betrachten, wenn man mit Interesse bei seiner Geschichte verweilen, und die merkwürdige Stellung, die es in der Geschichte der Menschheit einnimmt, recht in das Auge fassen will. Eigene Thatkraft und Bildsamkeit fehlte der Masse des Volks: aber was ihm an eigener Energie fehlt, das sehen wir durch höheren Beistand ihm geliehen und ergänzt. Seine Geschichte ist mehr passiv. Während ein anderes Volk durch sich selbst und aus sich selbst heraus geworden ist, was es geworden ist, wird in dieses Volk, das nicht sowohl seiner selbst wegen, als um andrer willen (Joh. 4, 22.) da gewesen zu seyn scheint, alles hineingelegt. Die Darstellung seines inneren und äusseren Lebens hat nur in sofern etwas Anziehendes, als es zur Bildung, zum Leben und zum Heil andrer Völker beigetragen hat, während es diese Bildung und dieses höhere Leben selbst verschmähte, und bis auf diesen Tag sich und sein ganzes Daseyn in der kläglichsten Passivität unter andern Völkern, aber unveränderlich in seinen alten Formen befangen, herumschleppt. Eben darum darf man auch bei den hebräischen Schriftstellern um so weniger auf die Rechnung der frei

dichtenden und combinirenden Phantasie setzen, weil sie nicht einen selbst erfundenen, sondern gegebenen und empfangenen Stoff bearbeiten, und nicht sowohl ein Ringen großer menschlicher Kräfte nach großen Zwecken oder großartige Bestrebungen der Menschen darstellen (de Wette a. a. O. §. 147.), sondern alles von der Kraft Gottes ableiten, und auf die Größe und Ehre Gottes zurückführen. Unter allen Sprachen und Völkern giebt es keine zusammenhängende Sammlung von Schriften, deren Verfasser wenigstens die subjective Ueberzeugung hatten, daß Gott durch sie rede. Wenn wir nun keineswegs annehmen und zugeben können, daß alle diese Männer sich unwillkührlich getäuscht, oder andere absichtlich betrogen haben, so können wir in ihren Schriften auch nichts auf Rechnung des Zufalls schreiben, sondern müssen den schönen und großen Zusammenhang anerkennen, den wir bei gewissenhaftem und sorgfältigem Studium in ihren Schriften wirklich finden 20).

2) Dabei ist es eine so ganz individuelle Geschichte und Geschichtschreibung, mit so individuellen, nur aus dem Geiste dieses Volkes aufgekeimten Vorstellungen verbunden, daß dieses älteste, daher schon durch sein Alter so ehrwürdige Denkmal der Geschichte unmöglich eine Sammlung von Mythen, was schon dem Geist des an der Quelle der Wahrheit genährten Volkes und dem Charakter der Schriftsteller ganz widerspricht, unmöglich ein Gewebe von Unwahrheiten seyn kann. Daß Mythen anderer Völker mit alttestamentlichen Sagen und Erzählungen Aehnlichkeit haben, ist ja noch kein Beweis, daß diese auch Mythen sind: ihr Zusammenhang mit der wahren Religion, ihr Hinweisen auf das Höhere und Göttliche und auf das Wesen des einigen wahren Gottes sind ein deutlicher Beweis, daß sie weit über den Mythen anderer Völker stehen. Daher können auch diese kein Licht auf unsre Religions-Urkunden werfen, sondern haben von ihnen das wohlthätigste Licht zu erwarten, indem nur durch sie der Nebel von Abgeschmacktheiten und Ungereimtheiten, in welchen sie gehüllt sind, einigermaßen aufgehellt werden kann. Wir

können wohl in den Mythen Spuren der allgemein gültigen Wahrheit hervorschimmern sehen, aber nie erwarten, daß aus ihnen ein höheres und helleres Licht auf die uns gewordene bessere Erkenntniß falle. Daß die griechische und römische Geschichte auf einer mythischen Unterlage ruht, wird allgemein anerkannt und zugegeben. Die Geschichtschreiber geben aber selbst ihre Zweifel zu erkennen, wo sie keine historische Wahrheit erblicken (vgl. oben Anm. 16.). Von diesem Zweifel geben die biblischen Schriftsteller auch nicht die leiseste Spur zu erkennen. In der griechischen Geschichte ist mehr Mythisches, als in der römischen, weil die frei schaffende griechische Phantasie mehr im Reiche der Ideale, als in der Wirklichkeit lebt. Wenn sich daher auch hie und da der fabelhafte Stoff in der ältesten griechischen Geschichte vom historischen Grunde unterscheiden läßt, so ist doch eine durchgängige Zurückführung der Sage auf wahre Geschichte aus dem Grunde unmöglich, weil auch das eigentlich Geschichtliche mythisch eingekleidet, und nach Bedürfniß oder im Fluge der Phantasie ganz geschichtswidrig behandelt, also die historische Veranlassung meist unergründlich ist. Die römische Geschichte hat in sofern mehr Aehnlichkeit mit der israelitischen, als sie frühe die annalistische, chronikenartige Form annimmt, und durch bestimmte Angaben von Zahlen alles mehr zur Geschichte stempelt. Bei alle dem bleibt die biblische eine ganz individuelle, in sich selbst abgeschlossene und eben dadurch, daß sie die Basis aller, auch der historischen, sogar auf ihre Volkssagen einwirkenden Wahrheit, den Glauben an Einen Gott, nicht erst sucht, sondern schon gefunden hat, jeder Mythologie entgegengesetzte Geschichte.

Wenn man

3) auch jetzt noch an die Geschichte, und mit Recht, die Forderung macht, daß sie als „ein geistiges, in sich organisches Ganze" dargestellt werde, so erfüllt die Geschichte in den mosaischen Schriften diese Forderung vor allen andern, weil offenbar in ihr ein Geist, und zwar ein höherer Geist waltet, der die ersten geistigen Bewegungen der Menschheit darstellt.

Wenn wir auch nicht gerade nackte Wahrheit in ihr haben, welche aus jedem Buchstaben und Wort herausgeklaubt wird, so ist es eben so wenig eine Geschichte, woran kein Wort Wahrheit ist, sondern eine Geschichte, die nach dem Geist der Zeit und des Volks, dem sie angehört, nicht anders aufgefaßt und dargestellt werden konnte, als sie aufgefaßt und dargestellt worden ist. Wenn es aber gleich mehr um den Geist, und die Auffassung desselben als um den Buchstaben zu thun ist, so müssen wir doch diesen Geist aus dem Buchstaben erfassen, und der Buchstabe darf nicht getödtet werden, damit der Geist auferstehe. Der Glaube an historische Wahrheit wird daher um so mehr festgehalten werden müssen, wenn man nur den Gesichtspunkt des Höheren, Geistigen und Göttlichen, der überall hervortritt, und des über die Gesetzgebung aller andern Völker, der cultivirtesten des Alterthums sogar Erhabenen, nicht aus dem Auge verliert. Wenn daher auch die vormosaische monotheistische Verehrung des Jehovah in die sogenannte vorgeschichtliche Zeit zurückfällt, so ist diese Wahrheit so beschaffen, daß sie der Geschichte, mit welcher sie in Verbindung gebracht ist, das Gepräge historischer Wahrheit aufdrückt, indem gerade dieser Jehovahglaube, an welchen sich nichts Mythisches anknüpfen läßt, den eigentlichen geschichtlichen Anfangspunkt bildet. Mit Recht sagt Augusti in seiner Einleitung S. 149.: daß der Pentateuch kein gewöhnliches Geschichtsbuch, sondern ein Werk von ganz eigenthümlichem schriftstellerischem Charakter (nämlich, der erste, eben daher unvollkommene Versuch, Geschichte zu schreiben) ist. Wenn man daher den eigenthümlichen, jedes Gemüth wohlthätig ansprechenden, religiösen Geist, durch welchen die israelitische Geschichte so tief begründet ist, vorzüglich getreu dem Charakter jeder Zeit, begreifen und erklären will, so wird man dahin zurückkommen müssen, jedem Verfasser sein Buch, jedes Buch dem Jahrhundert, dem es am wahrscheinlichsten und glaubwürdigsten angehört, zurückzugeben.

In welchem Sinne ich also Geschichte nehme, und historisches Ansehen für diese Dokumente, für diese ersten Ver-

suche aller menschlichen Geschichtschreibung fordere? Nur in dem Sinne, in welchem Geschichte für jene früheste Urzeit genommen werden kann, in welchem es für jene früheste Urzeit eine Geschichte giebt. (Vgl. Berliner Jahrbücher 1827. S. 355.) Es ist Geschichte, aber nicht in dem Sinn, in welchem wir jetzt Geschichte nehmen, und nach den höheren Forderungen und Ansprüchen, welche wir jetzt an Geschichte machen. Wenn auch jedes Volk eine Zeit hat, wo es blos Sagen und keine urkundliche Geschichte giebt; so sind doch in der mosaischen Geschichte alle diese Sagen von Schöpfung, Paradies, Sündenfall ꝛc. wenigstens auf der Geschichte gewurzelt, sie sind so sehr als etwas historisch Wahres, in einem prosaisch erzählenden Tone dargestellt, ihre Wahrheit, sey es nun als Geschichte oder Lehrsage, zieht sich so sehr durch das organische Ganze der Geschichte des Volkes hindurch, sie ist so innig mit dem ewig wahren Jehovahglauben verwebt, daß sie wenigstens nicht als Fabel oder Dichtung, oder als bloßes poetisches Philosophem angesehen seyn wollen, sondern darauf Anspruch machen, daß irgend eine wahre Begebenheit der Urwelt ihr Grund gewesen seyn muß. Sie sind wenigstens so beschaffen, daß sie, wenn sie auch nicht buchstäblich zu nehmen sind, doch uns eine der eignen Erfahrung möglichst gleiche, d. h. wahre und richtige Kenntniß von den Zuständen der ersten Menschen geben. Wenn also auch Bilder von Dingen, die in der Wirklichkeit nie existirt haben (wie die Cherubim), wenn lehrreiche Symbole, durch welche eine an sich wahre Idee in einer Anschauung oder in einem Bilde dargestellt, versinnlicht wird, wie die zur Darstellung des Sündenfalls unentbehrlichen Bäume, gegeben, wenn sogar Thiere redend eingeführt werden; so kann dies dem historischen Charakter so wenig Abbruch thun, daß man, wenn man nur das hohe Alter der erzählten Gegenstände (res vetustate nimia obscuras, Liv.), den Genius der alten Sprache, der ältesten, in welcher schriftliche Denkmale vorhanden sind, den Geist und Zusammenhang der so ganz individuellen Geschichte, in welcher die höchste geistige Wahr-

heit überall die leitende Idee ist, im Auge behält, gerne zugeben wird, daß auch in dieser Einkleidung historische Wahrheit zu Grunde liegt.

Noch einige Beispiele mögen das Gesagte erläutern. Wenn Hase (Dogm. S. 96.) sagt: „Gottgewordene Menschen, Menschgewordene Götter, oder sonst eine Blutsfreundschaft der Sterblichen mit den Himmlischen ist die Grundidee aller Mythologie", so giebt auch hier die mosaische Erzählung die jeder Mythologie entgegenstehende Wahrheit. Daß der Mensch nicht Gott geworden sey, wird durch Bild (1. Mos. 1, 26. 27.) als bloße Aehnlichkeit (5, 1. vgl. 3, 5. 22.) hinreichend bezeichnet. Nur hier ist in der Sprache des Israeliten das Wort: Bild annehmbar, bezeichnend und religiös. Das Wort צלם war hier das Einzige, durch welches das wahre Verhältniß der Menschen zu Gott, ohne etwas Irriges und Fabelhaftes einzumischen, bezeichnet werden konnte. Gott wandelt im Garten, ist Bild, aber darum noch nicht leere Dichtung: es ist das herzinnige Gefühl von der Nähe, symbolische Darstellung der Gegenwart Gottes: und wenn wir hier schon eine über unsre Begriffe hinausreichende Gottes-Erkenntniß finden, so ist darüber die Geschichte noch nicht (vgl. Hase a. a. O. S. 103.) zum Gedichte worden. — Gott machte ihnen Kleider: wie es jetzt noch fromme Menschen und ganze Familien giebt, welche alles Große und Merkwürdige der Regierung Gottes zuschreiben, und sagen: das hat Gott gethan, so hier, wo das Kind dem Vater noch so nahe stand, und eben erst gleichsam das Vaterhaus verlassen hatte. Der kindliche Glaube eines frommen Gemüths, welcher Gott den Menschen helfen, und die Folgen der Sünde sogleich in Segen verwandeln läßt, ist in der Sprache der Bibel kein Mythus, sondern wahres Herzensbedürfniß. — Die Geschichte der ersten Sünde ist als Geschichte dargestellt, wie jede Sünde eine Thatsache ist, und es ist, im Geiste jener Zeit, weit natürlicher, sie an etwas Geschehenes, durch lange mündliche Tradition Fortgepflanztes anzuknüpfen, und aus einem historischen Elemente abzuleiten,

als anzunehmen, daß sie, um den Ursprung der Sünde zu erklären, erdichtet worden sey. — Das Sprechen Gottes ist, wenn gleich der Form nach unerklärlich, seinem Inhalt nach um so wichtiger. Nicht die menschliche Vernunft ist es, welche dieses Sprechen erfunden oder erdichtet hat; sie hätte alles gerade dem Menschen zugeschrieben. Aber daß Gott auf positive Weise schon zu den ersten Menschen geredet hat, erscheint um so richtiger, weil dasjenige, was durch dieses Sprechen Gottes in der Menschen Herz gekommen ist, als allgemein gültige Wahrheit noch immer dasteht. Wenn daher auch Manchen die Form als eine Kindersage erscheint (Müller Blicke in die Bibel I. S. 114.), so ist doch der Inhalt keine Thorheit, sondern Weisheit Gottes, wenn man es nur nicht übersieht, daß diejenigen Menschen, zu welchen Gott geredet hat, immer das Wahre und Rechte und Gotteswürdigste vernommen haben. Vergleicht man nun die Gottes-Erkenntniß aller, auch der aufgeklärtesten alten Völker, so bleibt die israelitische immer die reinste und höchste, die sie nicht ihrem eigenen Forschen, sondern gerade diesem Sprechen Gottes verdankt, und dies bleibt immer ihr Hauptvorzug, den sie vor jeder Entwicklungsgeschichte anderer Völker voraus hat 21).

Wie verschieden erscheint also die Stufe der religiösen Cultur, wenn man die biblischen Erzählungen mit den Mythen andrer Völker vergleicht. Während man in den letzten immer nur Irr- und Aberglauben erblickt, beruhen jene auf einer Wahrheit, die sich als der vernünftigste Glaube bis jetzt gerechtfertiget hat.

Anmerkungen.

1) Es muß in die Augen fallen, daß die verschiedenen Benennungen Gottes, deren sich doch gar wohl auch Ein Verfasser bedienen konnte, immer kein entscheidender Grund für verschiedene Vff. sind (wie schon Vater in s. Commentar z. B. S. 713 und 725 ff. zugiebt); sowie überhaupt die Eigenthümlichkeiten der angeblich verschiedenen Aufsätze zu wenig festgehalten, also auch zu wenig entscheidend sind, als daß auf sie eine Trennung der gegenwärtigen und Wiederauffindung der ursprünglichen Aufsätze begründet werden könnte, und auch die Behauptung, daß z. B. in den zwei verschiedenen Urkunden in den Gottes-Namen nur ein vorherrschender Gebrauch statt finde, das Entscheidende des Beweises so gut als aufhebt. Wenn auch die allerdings sinnreiche Auffassung des Unterschieds der Stücke mit den Namen Jehova und Elohim auf verschiedene Vff. hinleitete, so findet sich doch in der Sprache und Darstellung dieser ausgeschiedenen Stücke so wenig Verschiedenheit, daß im Grunde nichts begründet ist, und bei der nothwendigen Annahme einer Zusammenstellung, Einschiebung der verschiedenen Stücke durch eine fremde Hand die Gottes-Namen, welche das Stück ursprünglich unterschieden, oft verändert und verwechselt werden konnten.

2) Noch immer, nachdem doch der menschliche Geist so viele Stadien seiner Bildung durchloffen, ist ja unsere Erkenntniß von Gott nur menschlich-symbolisch, d. h. bloße Vorstellung von dem, was Gott für uns, für unser beschränktes Wesen ist. Der Mensch schaut Gott nur nach Verhältniß seines Geistes und seiner Gemüthkraft und ihrer Bildung an. Wenn Hase (Dogmat. S. 240.) richtig sagt: „Gott muß gleicher Natur seyn mit dem Göttlichen in uns" — so muß auch jede Offenbarung Gottes in der Menschheit der Bildungsstufe, auf welcher der Mensch steht, angemessen seyn, und dieser Forderung finden wir die Gottes-Idee in den drei ersten Capiteln vollkommen entsprechend. Wenn wir auch hier

das Göttliche noch recht menschlich erblicken, so dürfen wir nicht vergessen, daß wir dieser niederen Stufe, auf welche wir herabblicken, die höhere Stufe verdanken, auf welcher wir stehen.

3) Si quis corrigere aliquid volet, aut deterius facit, aut id, quod fieri non potuit, desiderabit. Cic. Nat. D. II, 34.

4) Das Chaos ist spätere Erklärung der über die Schöpfung Philosophirenden, welche dem Kindesalter der Menschheit nicht zusagt. (Haller Allg. L. Z. Erg. Bl. 1827. Sept. 801.

5) Wenn gleich Feßler durch die Erklärung: er sehe in dem Ruach Elohim nichts weiter, als den gewöhnlichen hebr. Superlativ, den heftigsten Wind, von Kaiser Joseph das Zeugniß eines denkenden Mannes erhielt. s. Allg. Kirchenz. 1826. August. S. 634.

6) Principio, genus herbarum viridemque nitorem
Terra dedit circum colleis; camposque per omneis
Florida fulserunt viridanti prata colore.
Lucret. de R. N. L. V. 781 ss.

7) Besonders, wenn die Annahme richtig ist, daß die Sonne nur negativ ist im Verhältniß gegen Welten von höherer Ordnung, von denen sie ihr Licht empfängt, das jenseits der uns bekannten Fixsternenwelt strahlt, wohin unsre auch noch so sehr bewaffnete Sehnerven nie reichen. Auch Pred. 12, 2. wird אור neben שמש gesetzt, und gewissermassen unterschieden, wie der Mond und die Sterne.

8) Etwa Untergötter, — ein Begriff, den ich antibiblisch, wenigstens antimosaisch, finde (vgl. Gesen. W. Buch unter אלהים und אל). Die בני־אלהים, z. B. 6, 2., können nach dem biblischen Sprachgebrauch nicht wohl etwas anders seyn, als Gott verwandte, ähnliche Menschen, in Hinsicht der Macht, wie Könige, oder der Gesinnung, 4, 26., also wahre Verehrer Gottes, aus der Familie Seths, oder Verehrer des wahren Gottes (vgl. 5. Mos. 14, 1.). Götzen-

Söhne hat in der Sprache der heil. Schrift keinen Sinn: Söhne der Elohim ist ein Unbegriff. Ueberhaupt möchte kaum eine Stelle aufzuweisen seyn, wo אלהים ohne אחרים oder einen andern hinlänglich bestimmenden Zusatz, z. B. הגוים, andere Götter bezeichnet. Auch 1. Mos. 31, 30. 32. ist durch das vorgehende und nachfolgende תרפים V. 19. 34. der Begriff gerettet.

9) In der Kindheit der Sprache kann diese Ungenauigkeit nicht befremden, besonders da sie, wie Gesenius vortrefflich bemerkt, bei späteren Schriftstellern, welche diese Construction als polytheistisch vermeiden, nicht mehr vorkommt.

10) Unter die sinnreichsten Versuche, die Sache zu erklären, gehört immer Dr. Joh. Leonh. Hug de opere sex dierum commentatio. Friburgi 1821. Aber abgesehen davon, daß der Versuch, das Ganze aus einem Gegensatz gegen den Volksglauben der Aegyptier, bei welchen jeder Tag einer besondern Gottheit geheiliget war, unde Israelitae in varios errores abripi periclitabantur (§. 6.), doch zu künstlich ist, daß also der Hr. Vf. mehr annehmen und voraussetzen muß, als sich streng historisch beweisen läßt, daß die Uebereinstimmung mit dem der Sonne gewidmeten vierten Tag (§. 8.) ein bloßer Zufall seyn kann, läßt sich nicht einsehen, wie der Vf. unserer Urkunde hoffen konnte, auf diese Art die Israeliten von dem Aberglauben der Aegyptier an die Gottheiten der sieben Tage und von ihrem Traume de septenarii virtute (§. 5. 6. 14.) zu entwöhnen. Ein zum Aberglauben und zur Abgötterei geneigtes und so oft verleitetes Volk, wie die Israeliten, mochte vielmehr denken: wenn das eine wahr ist, so ist es auch das andere, wenn es mit den verschiedenen Tagwerken seine volle Richtigkeit hat, so mag gerade auch die Meinung, die man uns entreissen will, daß jeder Tag seine besondere Gottheit hat, ihren sichern Grund haben. Vgl. Haller Allg. L. Z. 1825. Erg. Bl. Juni. Nr. 68.

11) Diese Behauptung ist aber ganz verschieden von der, daß hier blos eine rein philosophische Mythe anzunehmen sey,

was schon der Bildungsstufe des Zeitalters widerstreitet, welches nur an der Hand der Geschichte, geleitet durch wirkliche Thatsachen, Beobachtungen aufstellt. — Die Vergleichung mit den vier Zeitaltern der Dichter, bei welcher man sich immer von der Wahrheit der Geschichte entfernen muß, finde ich schon darum nicht passend, weil man das Zeitalter, in welchem der Mensch eigentlich noch nicht selbstständig war, unmöglich das goldne Zeitalter der Menschheit nennen kann; denn wie sollte man zuletzt das Zeitalter nennen, in welchem der Plan Gottes durch Jesum ganz vollendet seyn wird? Am vollständigsten hat diese Hypothese durchgeführt Pott in der commentatio de antiquo documento Gen. II. et III. Vgl. Gablers neuestes theol. Journal, 1r Bd. S. 309—18.

12) Daß die ersten Menschen zu einer Zeit, wo alles sehr gut war, schon an eine unsichtbare böse Macht gedacht und geglaubt haben sollen — an einen genium malum, serpentis specie indutum, kann daher nicht wohl zugegeben werden; eben so wenig, daß der Vf. der Urkunde den Ursprung der Sünde aus einer Quelle ableite, von welcher die ersten Menschen, die gesündiget haben, auch nicht die entfernteste Idee haben konnten. (Und doch begegnen sich hier Wegscheider Inst. theol. Ed. V. p. 356. not. d) und Hahn Lehrb. des christl. Gl. S. 350. auf gleichem Wege.) Die ganze Art der Erzählung ist so einfach und natürlich, daß sie zur Annahme berechtiget, daß der Vf. in der Erscheinung der Schlange nicht wohl an etwas Anderes, als an etwas Natürliches gedacht haben kann. Wenn sich gleich das Alter dieser Urkunde nicht nach Jahren, woran auch nichts gelegen ist, bestimmen läßt, so belehrt uns schon das historisch-exegetische Gefühl, daß diese Urkunden in jedem Fall zu den ältesten Urkunden der Menschheit gehören, und gewiß ist das sogenannte commentum de daemonibus apud omnes Asiae superioris populos pervulgatum viel neuer, sowie überhaupt die biblischen Urkunden jenen Dualismus gar nicht kennen. Daß die von Hahn Anm. γ, S. 351. angeführten Stellen nicht entscheidend sind, ist bekannt; dagegen um so

auffallender, daß in der Hauptstelle Röm. 5, 12 ff. vgl. 7, 5. einer unsichtbaren bösen Macht, die Paulus gewiß für kein commentum hielt, auch gar nicht erwähnt wird. Vergl. 2. Cor. 11, 3., wo die Nennung des Satans V. 14. doch gewiß kein Beweiß ist, daß Paulus auch ὀφις, V. 3., im bildlichen Sinne genommen habe.

13) Ueber die symbolische Bedeutung, welche in späteren Zeiten die Schlange erhalten hat, wird man mit Nutzen den Aufsatz von H. D. Kern in Bengels Archiv V. Bd. S. 360. ff. nachlesen. Nur behauptet der H. Vf. offenbar zu viel, wenn er S. 371. in der Schlange das bezaubernde Motiv der Sünde findet, sie S. 373. die bezaubernde Verführerin der ersten Menschen, und S. 375. die Schlange selbst das erste Wesen nennt, das sich erdreistete, Gottes zu vergessen, wenn also das Werk der Verführung auf eine Berückung oder Bezauberung zurückgeführt wird. Wären die ersten Menschen auf eine bezaubernde Weise, gleichsam durch eine moralische Bezauberung zur Sünde verführt worden, so hätten sie weniger Schuld. Aber es war blos eine äussere Verführung, wodurch die Freiheit nicht, wie im Zustand der Berückung, aufgehoben wird. Zwar führt der Begriff von נָחַשׁ allerdings auf Wahrsagerei, zauberische Gaukelei; aber gewiß ist in keiner der S. 376 f. angeführten Stellen von moralischer Bezauberung die Rede. Es macht freilich keinen großen Unterschied, ob man נחשׁ von נָחַשׁ ableitet, und, was mir nicht wahrscheinlich ist, mit Gesenius die specielle Bedeutung: aus Schlangen wahrsagen, zur ersten, und die allgemeine Bedeutung: ahnen, merken, errathen zur zweiten macht, oder ob man נָחָשׁ als ein unabhängiges Wurzelwort gelten läßt.

14) Könnte man freilich den Ursprung so mancher religiöser Sagen bis in ihre Quellen verfolgen, so würde man manche schöne Aufschlüsse bekommen. Es ist viele Aehnlichkeit unter diesen Sagen, aber woher haben sie diese Aehnlichkeit, und, welche hat aus der andern geschöpft? Die tibe-

tisch-mongolische Mythologie nach Timbowsky: „Die Vollkommenheit der Menschen verlor sich, als sie die weiße, dem Zucker ähnliche Frucht Schimé kosteten. — Sie wurden an die Erde geheftet, wo sich Anfangs ihre Lebenszeit auf 10000 Jahr verminderte, schämten sich ihrer Nacktheit, und erhielten mit den Kleidern sinnliche Begierden." (Wie richtig ist dieser Gedanke!) Was die künftigen Zeiten hier auf der Erden anbetrifft, so nehmen die Mongolen an, daß mit der Verderbniß der Sitten nicht nur das Lebens-Alter, sondern auch die Größe des Körpers abnimmt. Allg. Lit. Zeitung 1826. Erg. Bl. N. 137. S. 1092 f.

15) Auch der gewöhnliche Ausdruck ידע 4, 1. was ich am leichtesten durch experiri virum (19, 8. und vollständig משכב־זכר 4 Mos. 31, 35,) aut feminam (vgl. 1 Mos. 19, 33. 35. bei Lots trunknem Zustand), oder: als seinesgleichen, als Fleisch von seinem Fleisch erkennen, erklären zu dürfen glaube, ist, wie בא אל־ oder קרב 5. Mos. 22, 13. 14., viel keuscher, als das lateinische comprimere. Vgl. Herders Ideen zur Gesch. der Menschh. 1r Th. S. 186. (Carlsruhe.)

16) Wenn z. B. Livius I, 19. 21. von einem congressus des Numa mit der Göttin Egeria redet, so darf man nicht übersehen, daß Livius durch sein simulat die Sache selbst in Zweifel stellt. Wenn man auf frivole Art die Geburt Jesu mit der Geburt des Romulus schon verglichen hat, so hat man übersehen, daß Livius selbst 1, 4. durch die Bemerkung: seu ita rata, seu quia — honestior erat, und eben so C. 16. die Hinwegnahme des Romulus von dieser Erde durch die Erwähnung mehrerer, einander widersprechenden Sagen das Ganze in das Gebiet der Fabeln verweist. Vgl. die schöne Stelle bei Cicero de republ. II, 2. und 10.

17) Die dogmatische Beziehung, besonders unter Berücksichtigung der Bemerkung Schleiermachers der christl. Glaube §. 93, 1. gehört nicht hieher. Vgl. Müller Blicke in die Bibel. I. S. 107 f.

18) s. 2 Mos. 1, 19. Der ganze Abschnitt V. 15—22. hat durchaus nichts unglaubliches, wenn man es nur für na-

türlicher hält, daß ein toller Despot eine unsinnige Maßregel ergriffen habe, die er auch sogleich (V. 22.) abänderte, weil sie nicht zum Ziel führte, als daß die Wehemütter nur einen scheinbaren Vorwand genommen und ihn betrogen haben. Warum soll V. 19. nicht Wahrheit enthalten, da überdies in ihm ein deutlicher Wink liegt, warum nur zwei Wehemütter ausdrücklich genannt werden!

19) Aber auch Bilder und Symbole kommen nur mit Einschränkung vor, weil Moses schon in Aegypten die Gefahr der Nachbildung kennen gelernt hatte, in derjenigen Religion, in welcher das Symbol nie zum Idol wird, in welcher das Symbol nicht nur vorherrscht, sondern auch gar nie mit dem Mythus vermischt ist. Scharfsinnig ist die Bemerkung von H. D. Baur, daß im Orient, (der freilich seine besseren Religionsideen dem Judaismus verdankt) das Symbol dem Mythus, im Occident, hauptsächlich Griechenland, der Mythus dem Symbol übergeordnet ist.

20) Wenn de Wette (a. a. O. §. 201.) wenigstens das einräumt, daß „der theokratische Geschichtschreiber, in ruhiger Anschauung der abgeschlossenen Vergangenheit begriffen, mehr die wirkliche Gestalt der Dinge, als seine eigene Ansicht giebt", wenn er §. 202. behauptet, daß „den Sehern andrer Völker der wahrhafte und sittliche Geist des Monotheismus fehlte, von welchem der hebr. Prophetismus gereinigt und geheiligt war" — warum sollte man dieses nicht mit gleichem Recht auf die hebräische Geschichtschreibung anwenden, und sagen, daß auch sie durch den Geist des Monotheismus vor Mythen bewahrt und geheiligt worden sey!

21) Auf die Bemerkung im theol. exeget. Conservatorium von D. Paulus, 2te Lieferung S. 55. „Die Verehrung des Einen Gottes, dachte man, muß ja wohl Gottes Absicht seyn für den ganzen Erdboden" muß man doch fragen: aber woher kam gerade nur diesen Hebräern dieser große Gedanke? und zugeben, daß er nicht wohl, so sehr auch sie selbst schon teleologisirt haben mögen, sine numine, sondern nur Deo sapienter sic moderante in dieser Menschen Herz gekommen sey.

Anhang.

Ueber die Aechtheit

des

fünften Buchs Mose.

Wenn man jede Schrift des geistreichen de Wette mit Begierde und froher Erwartung in die Hand nimmt, so kann es unmöglich der Achtung, zu welcher man sich gegen ihn verpflichtet fühlt, Abbruch thun, wenn man seiner Ansicht nicht immer huldigen kann, ja sich geradezu ihm zu widersprechen verpflichtet fühlt. Wenn sich auch in dem: Lehrbuch der Einleitung ꝛc. überall eine geistvolle Behandlung zeigt, wenn der Vf. sich immer über den Buchstaben erhebt, so macht doch das ganze Werk den unangenehmen Eindruck, daß man sich zuletzt die Frage machen muß: wenn ein Buchstabe nach dem andern ausgelöscht wird, wenn am Ende gar kein sicherer, stabiler Buchstabe mehr übrig bleibt, was soll den Geist beleben! An was soll der Religionslehrer sich halten, wenn das ganze Fundament erschüttert, wenn die Authentie der Religions-Urkunden so auf die Spitze gestellt ist?

Da man doch bei Profan-Scribenten so viele Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit zeigt, ehe man einem Schriftsteller eine Schrift, die bisher unter seinem Namen bekannt war, oder nur einen Theil derselben abspricht, wovon Spohn Commentatio de extrema Odysseae parte — Lips. 1816. ein ehrenvolles Beispiel ist; warum wird nicht bei den Büchern der h. Schrift eine eben so genaue und umsichtige Kritik [1]) angewendet, warum sucht man hier mit bloßen Wahrscheinlichkeits-Gründen das Fundament zu erschüttern, wo man doch aus höheren Gründen ohne entscheidende Beweise kein Urtheil aussprechen sollte? Warum wird hier aus Grundsätzen einer sogenannten höheren Kritik, welche aber in Hinsicht auf Beweiskraft der Gründe oft sehr niedrig steht, und aus inneren Gründen, die zwar bei der Unzulänglichkeit [2])

1) Augusti a. a. O. Vorrede S. X. — Stäudlin in Ammons krit. Journ. III. 3. S. 230.
2) Berliner Jahrbücher 1827. S. 1340.

der äusseren immerhin Gewicht, aber doch nur subjectiven Werth haben, unerwiesene und unerweisliche Behauptungen wiederholt, ohne auch nur Rücksicht auf die schon längst vorgebrachten Gegengründe zu nehmen? Wenn man nur kühne, aber grundlose Hypothesen, Gründe, die in sich selbst zerfallen, oder einander selbst widerstreiten, gegen die Aechtheit der biblischen Bücher aufbringen kann, so sollte man dieses Verfahren wenigstens nicht höhere Kritik nennen, und es verdient alle Beherzigung, was in Wielands Att. Museum I. Bd. 2. Hft. S. 261. bemerkt ist: „wer sich für den Geist (dieser oder jener Schrift) interessirt, wird sich das Ganze freilich nur sehr ungern entreissen lassen, so gering auch der Kunstwerth desselben ist, es mag nun ächt oder unächt seyn; und wird doch wenigstens wünschen dürfen, daß die Verurtheilung nicht ohne diejenigen gerichtlichen Formalitäten geschehen möge, welche die kritische Justiz so wenig, wie die politische vernachlässigen darf, wenn nicht alles drunter und drüber gehen soll." Es ist allerdings ein Verdienst unsers Zeitalters [3]), daß man von dem schiefen pruritus emendandi zurückgekommen ist, ein Verdienst, das man dem besseren Sprachstudium, sorgsamer Sprachbeobachtung und Auffassung des Geistes der damaligen Zeit in Vergleichung mit der unsern verdankt; wenn man aber das, was man bisher nur an einzelnen Accenten, Vocalen und Worten versucht hat, nun auf ganze Bücher überträgt, so wird dieses Verdienst nicht nur sehr vermindert, sondern ganz aufgehoben. Unserer Zeit war es vorbehalten, Untersuchungen im Gebiete der althebräischen Literatur anzustellen, über welche eine lange Reihe von Jahrhunderten irrig urtheilte oder geflissentlich dieß Urtheilen vermied [4]). Diese Untersuchung wurde aber auf eine Weise angestellt, daß man darüber Grund und Boden verlor; daher konnte das Resultat kein erfreuliches seyn.

---

3) (Gesenius) in der A. L. Z. 1825. Oct. S. 370.

4) Berl. Jahrb. a. a. O. S. 1336.

Es ist freilich ein wesentlicher Unterschied, ob man sich bei dieser Untersuchung auf dem Standpunkt des Predigers und Volkslehrers (von welchem aber der Universitäts-Lehrer als Bildner künftiger Prediger sich doch nicht zu weit entfernen darf), oder auf dem des bloßen Gelehrten befindet. Der erste sieht einen tiefen Abgrund vor sich, wenn das, was er bisher als Wahrheit angenommen und Andern vorgetragen, ihm auf einmal als Compilation oder gar als eine der älteren mosaischen Sage fremde Dichtung dargestellt wird. Der zweite, der Gelehrte, ist um das Resultat seiner Forschung [5]) unbekümmert, und stellt, unbesorgt, was daraus entstehen möge, und „wohl wissend, daß die wissenschaftliche Forschung, wenn sie bleibenden und wahren Nutzen stiften soll, keinen Zwang leide und keine Gränzen" — das Ergebniß seiner Forschungen auf. An sich könnte es gleichgültig scheinen, ob Moses oder Esras oder wer sonst der Vf. der 5 Bücher und namentlich des fünften Buches sey. Wenn man uns aber dieses Buch zu bloßer Compilation oder gar zu einer der früheren Sage und Geschichte fremdartigen Dichtung machen will, so würde es gewissenlos seyn, von diesem Buche in dem religiösen Volksunterricht noch irgend einen Gebrauch zu machen.

Dieß gab mir Veranlassung, meine Ansichten über den mosaischen Ursprung des fünften Buchs um so mehr niederzuschreiben, als ich, je öfter ich dieses Buch las, mich von der Einheit (§. 155.) und dem inneren Zusammenhang, wie er §. 143. des Lehrbuchs dargestellt ist, immer mehr überzeugte. Ich werde daher versuchen, in dem

1sten Abschnitt den Geist und schriftstellerischen Charakter des Buchs darzustellen, im

2ten auf die Einwendungen der Gegner Rücksicht nehmen, und im

3ten zeigen, daß, nach dem Ergebniß des 1sten und 2ten Abschnitts, die bisherige ausdrückliche Behauptung,

---

5) a. a. O. S. 1342.

daß Moses wenigstens einen Theil dieses Buchs selbst geschrieben habe, nicht gerade eine ungeschickte Fiction sey.

I.

Wenn wir mit unbefangenem, religiösem Gemüthe die mosaischen Schriften lesen, so muß sich uns die Ueberzeugung aufdringen, daß das fünfte Buch aus der Seele des Mannes, dessen Namen die fünf Bücher an der Spitze tragen, hervorgegangen ist. Es sind Erinnerungen und Erfahrungen eines reichen Menschenlebens (8, 2), es ist der zusammengedrängte Ertrag der reichsten und geprüftesten, im Kampf mit vielen Hindernissen durch die ihm einwohnende (höhere) Kraft errungenen, Erfahrung, und wer konnte diese Erfahrungen reiner und richtiger auffassen, wer konnte sie lebendiger wiedergeben, als derjenige, dessen ganzes Leben mit diesen Erfahrungen in der innigsten, unauflöslichsten Verbindung stand? Wenn ein ganzes Menschenleben nur auf Ein großes Ziel gerichtet, nur auf Einen höchst ehrwürdigen Zweck berechnet ist, nur Eine in ihrer Art einzige Bestimmung hat, und keine andere kennt, muß da nicht die ganze Seele von dieser Idee so durchdrungen werden, daß die Sorge, für die Aufzeichnung und Aufbewahrung der Verordnungen und Begebenheiten zu wachen, unmöglich hinweggedacht werden kann. Jeder andere, mag man ihn nun Nachahmer, Compilator, Interpolator oder gar Betrüger nennen, hätte nicht so ganz aus seinem innern Leben herausschreiben können, oder er hätte, um den Schein der Eigenliebe und der Selbstsucht zu vermeiden, nicht sich selbst zur Seele, zum Mittelpunct des Ganzen gemacht. Aber Moses erscheint, und mit Recht, als Mittelpunct des Ganzen, und doch, wie bescheiden stellt er sich selbst in den Hintergrund, wenn der Höhere, dessen Werkzeug er nur ist (z. B. 4, 14 vgl. 13), und der, nach den Vorstellungen der Zeit eben so sehr, als nach den Ueberzeugungen seines Herzens, ihn seines näheren Umgangs gewürdiget, ihm seine unmittelbaren Aufträge und Offenbarun=

gen mitgetheilt hat, redend und handelnd einwirkt. Zum voraus möchte also die seit 40 Jahren unveränderte Ansicht Eichhorns (Einl. ins A. T. 3. Bd. Vierte Ausg. S. 224.) „es ist letzte Uebersicht der Gesetze vom Gesetzgeber selbst, bei der er erklärt, was zu erklären, — und bessert, was zu bessern ist; es ist letzte Stimme des Vaters und Führers des Volks. Der Innigkeit und Wärme, die jede Zeile athmet, merkt man es an, daß sich Empfindungen ohne Zahl in die Seele des großen Mannes beim Schreiben drängten, — also auf allen Seiten das Siegel einer Schrift, am Rande des Grabes geschrieben!" sich mehr empfehlen, als die Meinung, daß „die einzelnen Gesetze C. 12—26 wohl compilirt seyn mögen, und dieses Auftreten Moses und diese neue Gesetzgebung eine, der älteren mosaischen Sage fremde Dichtung sey." Auch Vater in der Abhandl. über Moses §. 28. 29 giebt eine zum Gefühl sprechende, ausgeführtere und empfindungsvollere Darstellung zu, läugnet nicht, daß die letzten Reden Mosis an das israelitische Volk warm und herzandringend seyen (S. 463.), und daß das 5te Buch unter allen andern Büchern durch Citationen im A. T. in seiner Aechtheit am meisten erwiesen sey (S. 585. 595.); was aber seinen ganz natürlichen Grund darin hat, daß man schon in den frühesten Zeiten auf dieses Buch, als pragmatische Zusammenstellung der ganzen Geschichte und Gesetzgebung, die meiste Rücksicht nahm. Eben so glaubt auch Augusti (Einl. ins A. T. Zweite Ausg. S. 56.), daß die Hauptbestandtheile des Deuteron. authentischer (freilich das Wort Authentie in einem sehr beschränkten Sinn genommen, vergl. §. 35.) als die Genesis sind. Vgl. Stäudlin a. a. O. IV. S. 139—144.

Der ganze Geist des Buchs, richtig aufgefaßt, verräth also Wahrheit, und keine Dichtung. Wenn Moses, was auch die Gegner zugeben werden, der höchste Lehrer (4, 1. 5.) und für die damalige Zeit vollendetste (V. 2. 13, 1.) Gesetzgeber des A. T. ist, wenn die Ueberzeugung, die er so oft ausspricht, daß Gott mit ihm geredet, und ihn unmit-

telbar belehrt habe, sich durch den Inhalt seiner Gesetzgebung vollkommen bewährt, einer Gesetzgebung, die sich unmöglich ohne Gottes ganz besondere Leitung gerade in seiner Vernunft so entwickelt haben kann, wenn eben darum der Vorzug seiner Religions-Begriffe vor der religiösen Cultur der Griechen und Römer, wenn diese gleich in ästhetischer Hinsicht weit vor den Juden hervorragten, gerade hier in einem Gebiet, wo es freilich weit mehr auf Wahrheit als Schönheit ankommt, jedem Unparteiischen entschieden ist; so ist es schon aus diesem Grunde billig, dieses Buch, das ein pragmatischer Auszug, besonders aus dem moralischen Theil der mosaischen Constitution ist, dem Manne beizulegen, für welchen nach dem bisherigen und nachfolgenden alles am besten paßt.

Welche rein moralische Ideen enthält das Buch, an denen auch das aufgeklärteste philosophische Jahrhundert nichts auszusetzen hat. Wie unbillig, wie oberflächlich ist daher der Vorwurf, die Schriften des A. T. seyen nur Urkunden der Geschichte des jüdischen Volks und Staats, und ohne Gehalt für die Wahrheiten der Religion! und, der mosaische Gott sey kein moralischer Gott! Allerdings bilden die Schriften des A. T. nur einen historischen Cyclus der israelitischen Geschichte, nur eine Geschichte des Volks Gottes 6); aber als solche die gehaltvollste Quelle der wahren Religions-Erkenntniß, und wie sichtbar ist ihr Zusammenhang mit der religiösen Bildung des größten Theils der Menschheit.

Der allgemeine Character des Buchs, wie der der übrigen mosaischen Schriften, ist:

1) Hinweisung auf die göttliche Gesetzgebung und ihre Vortrefflichkeit. Wie erhaben ist der Zustand dieses Volkes, besonders in Vergleichung mit dem Zustand andrer Völker, welche es anerkennen mußten, daß die Israeliten an Einsicht und Weisheit, die sie den göttlichen Vorschriften und Belehrungen zu verdanken haben, allen andern Völkern überlegen seyen (4, 6.), daß die Herrlichkeit ei-

6) **Augusti** a. a. O. §. 84.

nes Volkes in der nahen Verbindung mit Gott (V. 7.) und seine Größe in der Güte und Vortrefflichkeit (V. 8.) seiner Gesetze bestehe. So vortrefflich dieses Gesetz ist, so weis't doch Moses zugleich nach, daß es dem menschlichen Herzen so nahe liege, daß es jeder Mensch in seinem Herzen als innere Gesetzgebung (30, 11. f. vgl. Röm. 2, 14 f.) antreffen müsse. Freilich darf man keine ganz rein moralische Ideen erwarten, da das Volk dieses Gesetz so oft nicht halten mochte. Wenn er gleich die innere sittlich religiöse Bildung nicht vernachlässigte, so mußte er doch einem roh sinnlichen Volke durch manche Ceremonial-Gesetze ein schweres Joch auflegen, und durch Verheissungen und Drohungen, durch Fluch und Segen (C. 11. 28.), der von Beobachtung oder Uebertretung der Gesetze abhieng, weit mehr wirken, als durch Vorstellungen des innern Werths der Tugend und Sittlichkeit. Wer anders, als Moses, konnte es so ganz zu der Angelegenheit seines Herzens machen, dieses Volk zum Gehorsam gegen die göttlichen Gesetze, auch durch sittliche Mittel (6, 7—9.) zu ermuntern, nur damit sie das Ziel erreichen, auf dessen Erreichung (6, 10. 11. 19.) Moses in seinem ganzen Leben hingearbeitet hatte. Darum mußte diese göttliche Gesetzgebung von den Vätern, die vielleicht nicht mehr hineinkommen würden, auf die Söhne sich forterben, Kinder und Kindskinder mußten mit den göttlichen Führungen auf eine unvergeßliche (7, 18.) und unauslöschliche Weise (6, 90—24.) bekannt gemacht werden.

2) Hinweisung auf Belohnung und Strafe, als Folge des Gehorsams oder Ungehorsams gegen Gottes Gebote, doch so, daß der Gedanke an sittliche Nothwendigkeit nicht in Schatten gestellt, sondern bedeutend hervorgehoben wird. Schon bei den Protoplasten ist diese sittliche Nothwendigkeit erkannt. Schon Kain erkennt in der Strafe, die ihn trifft, kein weiteres Unrecht, sondern sieht es ein, daß ihm recht geschehen ist, weil er das Recht verletzt hat, (wie wenn jetzt schon das Gefühl des Rechts ihm zum Bewußtseyn geworden wäre). Er trägt die Strafe, mit dem Vorsatz, sich ihr als einem wohl verdienten Uebel zu unterwerfen. Die Idee, die

man in keiner andern alten Schrift, wenigstens so rein und klar ausgesprochen findet, daß die Sünde ein gefährliches Uebel sey (1 Mos. 4, 7.), und daß man der Rache des beleidigten Gesetzgebers nur durch Versöhnung und Vergebung (V. 15.) 7) entgehen könne 8). Also nur Gehorsam gegen das Gesetz Gottes, der unaufhörlich eingeschärft wurde, war die Quelle alles Heils und Wohlstands, so daß in der Regel kein Bettler unter ihnen seyn sollte (3 Mos. 13, 4. vgl. V. 7. 11.); aber durch häufige Uebertretung wurden die Israeliten eines ungestörten Wohlstandes nicht fähig. Um dem Volke die traurigen Folgen des Unglaubens und Ungehorsams recht anschaulich zu machen, verschweigt Moses seine eigene Schuld nicht (1, 37. 3, 26. 27. 4, 21. f. vgl. 4 Mos. 20, 12. 27, 15.). (Wer sollte dieses erdichtet haben oder auch nur für erdichtet halten?) Gehorsam gegen das Gesetz Gottes war die Gerechtigkeit (5 Mos. 6, 25. 24, 15.), Unsträflichkeit, Schuldlosigkeit (Hiob 27, 6.), welche die Israeliten von Gott erlangen konnten; vgl. 1 Mos. 15, 3., wo das Wort in den höheren Begriff: Verdienst übergeht. Es wird dem Menschen als Verdienst angerechnet, das ist die schöne mosaische Idee, wenn es bei ihm Grundsatz geworden ist, dem Willen Gottes Alles unterzuordnen.

3) Ein edler Nationalstolz, daß das israelitische Volk Jehovahs Lieblingsvolk (5 Mos. 6, 6.) sey, aber durch seine Vergehungen aufhöre, der Vortheile dieser Ehre (26, 19.) theilhaftig zu werden. Dieser Vorzug gründet sich nicht auf seine Größe und Volksmenge (7, 7.) auch nicht auf seine Würdigkeit (9, 6.), sondern auf die Wahl und Liebe Gottes, besonders zu seinen würdigeren Vorvätern (10, 13.) Daher

---

7) Anders wäre es, wenn die Uebersetzung: quam ut ferre possim, philologisch erweislich wäre. Allein נשא עון heißt nie: ferre, ertragen, sondern: tragen, büßen, und: wegnehmen, aufheben, vergeben. Der Mittelbegriff, der beide Bedeutungen vereinigt, scheint mir noch immer zu fehlen.

8) s. Berliner Jahrb. 1827. S. 985 f.

konnte Moses nicht müde werden, dasjenige zu wiederholen und einzuschärfen, was das Volk Israel zu einem eigenthümlichen durch Religion und Staats-Verfassung von allen Völkern ausgeschiedenen Volke machen sollte: denn war diese Eigenthümlichkeit und Nationalität durch Ungehorsam gegen den Gesetzgeber, durch Anschließung und Befreundung (7, 2. 3.) oder auch nur Gleichstellung (23, 20.) mit andern Völkern aufgegeben, so war alles, so war die ganze Bestimmung des Volks, die wahre Erkenntniß Gottes auf Erden zu erhalten und zu verbreiten, so war die ganze Bestimmung Mosis verloren. Endlich

4) Der ägyptische Anstrich, welcher, jedoch ohne Verwischung der volksgemäßen Eigenthümlichkeit, in der ganzen Gesetzgebung durchschimmert, und eine ganz vertraute Bekanntschaft mit allen ägyptischen Einrichtungen voraussetzt, nicht bloß eine oberflächliche, wie sie etwa durch vorübergehende spätere Handelsverbindungen, bei welchen man sich um Religion und Gottesdienst nicht viel bekümmerte, nicht erlangt werden konnte. Wir können daher hier nur an Moses als Urheber und Verfasser denken, an den Mann, der entschieden seine Bildung (Apg. 7, 22.) in Aegypten erhalten hatte, und in alle Geheimnisse der ägyptischen Staats- und Kirchen-Weisheit eingeweihet war, ohne daß er sich selbst darauf beruft, was er seiner Nation wegen nicht thun konnte, und ohne deßwegen dieser ägyptischen Quelle einen zu hohen Werth beizulegen; da wenigstens Moses dasjenige, was ihn vor allen, die von den Aegyptern gelernt haben sollen, z. B. vor Pythagoras ehrenvoll auszeichnet, nämlich die Ableitung seiner ganzen Lehre und Gesetzgebung aus einer höheren göttlichen Quelle, nicht von den ägyptischen Priestern gelernt haben kann, von welchen er eher einen geheimen Götterdienst hätte lernen können 9). Auch hier befindet sich also der Vertheidiger der Aechtheit wieder im Vortheil. Während der Bestreiter nur

---

9) Vgl. die Rec. von: Ritters Gesch. der pythag. Philos. in den: Berlin. Jahrb. 1828. Aug.

sagen kann: es mag auch nachher eine Verbindung mit Aegypten statt gefunden haben, und zufolge dieser Verbindung mag später dieser ägyptische Geist in die mosaische Schriften gekommen seyn, — aber freilich weiß Niemand, durch wen und wann? — steht der Vertheidiger auf festem Boden und sagt: daß Moses seine Bildung, wenigstens zum Theil, in Aegypten erlangt hat, ist unläugbare Thatsache; seine Schrift mit diesem ägyptischen Anstrich liegt vor uns — warum wollen wir ihren mosaischen Ursprung bestreiten, da sich diese feine Verschmelzung, die man nicht einmal Nachahmung nennen darf, aus der Originalität Mosis am besten erklären läßt, und sogar später, da man einmal im heiligen Lande unter einer festen Verfassung und Gesetzgebung lebte, der Nationalstolz nichts Fremdartiges mehr aufgenommen haben würde 10).

Der schriftstellerische Character dieses Buchs ist der, daß der Vf. an Thatsachen Belehrungen, an die großen und furchtbaren Thaten Gottes Ermahnungen zur Ehrfurcht und Liebe gegen Ihn, ihren höchsten Wohlthäter, an ihren Ungehorsam und ihre Widerspenstigkeit die Erwähnung der traurigen Folgen und Warnungen von nuem Ungehorsam anknüpft. Begebenheiten, die in den 4 andern Büchern beschrieben sind, werden theils vorausgesetzt, theils kurz wiederholt, und belehrende Reden und Gesetze damit verbunden. Wenn es daher bei wiederholtem sorgfältigen Studium des Deuteronoms, nicht ganz schwer seyn möchte, einen historisch-pragmatischen Zusammenhang im ganzen Buch aufzufinden und darzustellen, so wäre selbst ein Mangel an Zusammenhang noch kein Beweis, daß die Aufsätze dieses Buchs von verschiedenen Verfassern herrühren. Wir dürfen nur den Begriff unsrer Schriftstellerei davon entfernt halten, und uns vorstellen, wie in ganz verschiedenen Zeiten und Gegenden und in den verschiedensten

---

10) Vgl. Eichhorns Einl. a. a. O. S. 8. 13. 68. bes. 182 f. de Wette I. §. 149. Stäudlin a. a. O. III. S. 248. 254. Vater S. 540. bes. 603 ff.

Gemüthsstimmungen, bald jene Rede gehalten, bald diese Warnung und Drohung ausgesprochen, wie die eine verloren gegangen, die andere auf irgend eine Weise niedergeschrieben und erhalten worden ist, so wird diese Annahme vollkommen hinreichen, den scheinbaren Mangel an Zusammenhang und die Verschiedenartigkeit des Styls zu erklären, da man gar wohl zugeben kann, daß es einzelne, unabhängig von einander niedergeschriebene Stücke (Vater S. 489.) sind.

Der schriftstellerische Character ist also, wie im ganzen Pentateuch, am allerwenigsten in diesem Buche ein epischer, wenn man nicht diesem Wort eine ganz willkührliche Bedeutung unterlegen will. Wenn der Character des Epos ruhige Darstellung des Fortschreitenden ist, so ist das fünfte Buch von diesem Begriff ganz ausgeschlossen, da in demselben kein Fortschreiten der Begebenheiten, sondern nur Wiederholung des schon längst Gesagten und Beschriebenen zu finden ist. Die Hauptsache besteht in Ermahnungen an das Volk, in Wiederholung der alten wichtigsten Gebote und Einschärfung einiger neuen, weil die zunehmende sittliche Verschlimmerung die Aufstellung von warnenden Beispielen nöthig machte (וַיֵּרָא 21, 21.). Die Gesetze, die eben nichts Episches an sich haben, sind die Hauptsache in dem ganzen Werk, aber die Gesetze sind nicht um der Geschichte, die Geschichte ist nicht um der Gesetze willen erfunden, sondern Beides fließt so natürlich aus dem Herzen des begeisterten Verfassers, daß man an eine Dichtung nicht denken kann. Es widerstreitet daher meinem ästhetischen Gefühl, den Pentateuch ein Epos zu nennen, der mit dieser Dichtungsart nichts gemein hat, als das, daß er auch die Urgeschichte des Volks aufnimmt, und ich muß mich gegen diese Benennung um so mehr verwahren, wenn sie nur darum gebraucht wird, um desto leichter den Satz durchzuführen, daß sich geschichtliche Wahrheit nicht mehr von der Dichtung unterscheiden lasse. Wenn man aber ja den Pentateuch ein Epos nennen will, so sollte man

die Iliade und die Odyssee in eine andere Dichtungsart verweisen 11).

II.

Einwendungen der Gegner.

Die erste Einwendung ist, daß sich ein solches Werk aus einer solchen Zeit und unter einem solchen Volk nicht erwarten lasse, und daß die damalige Zeit wenigstens eine schriftliche Aufzeichnung höchst unwahrscheinlich mache. Man könne sich nicht wohl überzeugen, sagt man, ob eine solche Geistesbildung und Fassungskraft bei einer Nomadenhorde, die von einem vorher unterdrückten Sclavenvolk abstammte, und ihre Rohheit oft genug an den Tag legte, in dem Umfange, wie sie dieses Buch voraussetzt, auch nur denkbar sey 12). Allein

1) man lasse doch jedem Zeitalter und jedem Helden seines Zeitalters seine eigenthümliche Bildung, die ihm in schriftlichen Documenten beigelegt wird, und deren Grad, besonders aus so alter Zeit, sich von uns nicht mehr bestimmen läßt.

2) Wenn man dem Moses nicht alles absprechen will, so muß man ihm doch seinen reinen Monotheismus lassen, und religiöse Bildung ist der Grund aller wahren Geistesbildung, also auch der überlegenen Bildung, die wir bei Moses wahrnehmen, und durch deren tiefe Erfahrung er so sehr über sein eigenes und die späteren Zeitalter hervorragte.

3) Man übersehe nicht, daß dieses Buch nicht die Bildungsstufe der rohen Nomadenhorde, sondern die Bildung des Helden bezeichnet, der unendlich höher über dem ganzen Volke stand, als z. B. Capo d'Istrias über dem unterdrück-

---

11) Augusti §. 89--100. Vgl. Tüb. Gel. Anz. 1807. S. 42—44. — de Wette §. 147.

12) s. die Rec. von den: Betracht. üb. d. mos. Gesetzbücher, in der theol. Quartalschrift 4r Jahrg. — in den Jahrb. d. Theol. v. Schwarz, 1824. Sept. S. 548.

ten Sclavenvolk der Griechen, indem er die hohe Stufe, auf welcher er steht, nicht seiner menschlichen Bildung, die er überdieß nicht unter seinem Volk erhalten hatte, sondern dem höheren Einfluß Gottes so entschieden zuschreibt, daß er diesen nicht von einer besonderen Fügung der Vorsehung oder gar von einem glücklichen Zusammenfluß der Umstände, der ohnehin gar nicht statt fand, ableitet, sondern mit aller Entschiedenheit behauptet, Gott habe ihn belehrt, und nur durch die Belehrungen Gottes sey er das geworden, was er sey. War nun der ganze Auftrag und besonders die Gesetzgebung nicht auf dem gewöhnlichen Wege der Ueberlieferung an ihn gelangt, sondern war Moses wirklich, wie er vorgiebt, θεοδιδακτος, so bedarf seine höhere Bildung keiner weitern Erklärung. War er es nicht, sondern, wie man es in neueren Zeiten so oft hört, ein Betrüger, der göttliche Belehrungen und Wunder 13) nur vorgegeben, so ist das Wunder um so größer: so mußte er der schärfste Menschenkenner seyn, die Leidenschaften der Menschen zu seinem Vortheil zu berechnen und zu benutzen und Geistern zu gebieten verstehen, wie es seitdem keiner mehr verstanden hat, wenn er nur durch eigene innere Kraft eine solche Geistesüberlegenheit über sein Volk erlangen und behaupten konnte.

Endlich dürfen wir

4) nicht vergessen, daß sich Moses selbst so oft über die Unempfänglichkeit seines Volks für bessere Bildung, für Annahme der göttlichen Belehrungen, die er ihnen vortrage, und über seine Rohheit beklagt.

---

13) Dann ist freilich Livius ein ehrlicher Mann gegen Moses, welcher den prodigiis, die er erzählt, selbst wenig Glauben schenkt, 21, 62. Wenn er, unkritisch genug, sogleich wieder, 22, 1. einen Haufen der wiedersinnigsten und zwecklosesten Wunder zusammenrafft, wunderbares und natürliches oder wenigstens leicht zu erklärendes untereinanderwirft, so mag hier das Urtheil de Wette's §. 145 passen: „daß es für den gebildeten Verstand entschieden ist, daß solche Wunder nicht wirklich geschehen sind."

Daß die schriftliche Aufzeichnung dem Geist der damaligen Zeit nicht widerstreite, davon wird am schicklichsten im folgenden Abschnitt die Rede seyn. Wollte man dieses bestreiten, so müßte man es mit besseren Gründen thun, als Vater, wenn er z. B. S. 547 sagt: „wollten wir nun wohl glauben, daß Kadmus über seine Reise in Griechenland ein solches Reisejournal gehalten habe?“ Warum wollten wir es nicht glauben, wenn ein solches Reisejournal oder doch ein einem Reise-Journal ähnlicher Aufsatz, wie 4 Mos. 33, 2 ff. wirklich vorhanden wäre! Denn wie sonderbar wäre der Schluß: weil von Kadmus kein Reisejournal vorhanden ist, so kann auch von den Israeliten keines vorhanden, so muß auch das von dem Zuge der Israeliten wirklich vorhandene unächt seyn.

Die zweite Einwendung ist,

Daß die jetzige Beschaffenheit des Buchs eine spätere Zusammenstellung verrathe

1) wegen der Ueber- oder Unterschriften. Kann aber nicht Moses seinen einzelnen Aufsätzen auch solche Ueberschriften beigeschrieben haben, die der Sammler oder Redactor gewissenhaft beibehielt? Liegt es nicht vielmehr in der Art und Weise, wie jene Schriften allmälig entstanden seyn müssen, daß alle größere Aufsätze eine solche Ueberschrift erhielten? Oder, warum sollte man nicht gerne zugeben, daß ein späterer Redactor diese hinzugesetzt habe?

2) wegen der Wiederholungen. Wenn es aber nur nicht unnöthige, müssige Wiederholungen sind, sondern solche Dinge betreffen, wo theils das Herz des Verfassers das Bedürfniß fühlte, theils irgend ein Vorfall, oder eine Uebertretung Anlaß geben mochte. Wie können solche Wiederholungen gegen Einen Vf. (Vater S. 484. 563) beweisen, wenn es lauter Dinge betrifft, die er nicht genug sagen kann, wenn höhere Humanität etwas gebot, wenn sich überdies zeigen läßt, daß sich eine immer größere Vollendung in der Darstellung und Gesetzgebung überhaupt zeigt, wozu gerade der Uebergang vom wandernden Leben zur festen Ver-

fassung und bürgerlichen Ordnung die schönste Aufforderung war, wenn gleich Moses wußte, daß er die Ausbildung seiner Einrichtungen, welche von der Besitzergreifung des Landes abhieng, nicht erleben würde. Wie lehrreich ist in dieser Hinsicht die Vergleichung von 2 Mos. 20 und 5 Mos. 5. für das Ganze der Gesetzgebung: wie schön der der mosaischen Religion eigene, und aus ihr in die christlichen Urkunden übergegangene Gedanke, daß die Schuld der Vorfahren und der Nachkommen eine gemeinsame sey, 2 Mos. 20, 5. 5 Mos. 5, 9 und 24, 16. vgl. Röm. 12, 5., wo durch den Zusatz: „die mich hassen", und, εφ ῳ παντες ἡμαρτον, die Schuld der Vorfahren, insofern sie auf die Nachkommen übertragen wird, nur durch die eigene Theilnahme der Nachkommen an der Sünde als eine diesen gemeinsame ganz richtig dargestellt wird.

3) wegen der Etymologien und Allegorien. (Vgl. Buttmanns Mythologus I. S. 110 f.) Sonderbar, daß auch dieser Umstand dazu beigetragen hat, die Wahrheit und Glaubwürdigkeit der Bibel und Aechtheit ihrer Bücher in Zweifel zu ziehen. Was ist natürlicher, als daß in einer so armen Sprache, wie die hebräische ist, jeder Name eines Landes oder einer Person bedeutungsvoll ist, und seine wahre und ursprüngliche Bedeutung auch jetzt noch erforscht werden kann, und, um die Bedeutung sicher aufzubewahren, von den Schriftstellern dieselbe nicht selten angegeben worden ist? So möglich es ist, daß die ältesten Namen, Eden, Nod, Adam, Eva, nur allgemeine Begriffe sind, welche ins Allegorische gedeutet werden können, so wenig ist es wahrscheinlich, weil Beweise von ihrer individuellen Bedeutung (s. oben S. 43) vorhanden sind, in der Bibel alles auf historischer Grundlage beruht, und der Geist allegorischer Dichtung jenen ältesten Urkunden fremd ist. Wenn auch in der Profangeschichte die Widersprüche zwischen den mythischen Sagen und der Historie keineswegs beseitiget sind (Buttmann a. a. O. S. 206), und durch Etymologisiren und Allegorisiren aufgeklärt werden müssen, weil hier nur Keime

der Wahrheit, mehr oder weniger verhüllt angetroffen werden, so ist es in der Bibel ganz anders, wo die höchste Wahrheit, schon vorgefunden, im hellsten Lichte dasteht, welche die mythische, aus alten Sagen entstandene, Dichtung ausschließt.

4) wegen der Verschiedenheiten und Widersprüche. Aber gerade solche Differenzen, so unbedeutend sie sind, würden verschiedene Verfasser sorgfältiger zu vermeiden gesucht zu haben. Nach den vielen entscheidenden Beiträgen, welche Eichhorn a. a. O. S. 231 ff. Stäudlin in dem schon angeführten Aufsatz, Jahn in Bengels Archiv, hiezu geliefert haben, bleibt mir nur noch Einiges überhaupt zu bemerken. Diese Widersprüche sollen theils die Sprache, theils die Sache betreffen.

a) Sprache.

aa) Sprache überhaupt. So wenig Jahns allerdings unkritische Sammlung a. a. O. für, eben so wenig können die Einwendungen der Gegner wider den mosaischen Ursprung beweisen. Daß bei einem Buch von so bedeutendem Umfang auf die Eigenthümlichkeiten der Sprache kein großes Gewicht zu legen sey, daß diese weder für ein älteres noch neueres Daseyn entscheidend zeugen, ist schon oft bemerkt worden. Allerdings ist die Schreibart in den meisten Stücken zu wenig characteristisch (Vater S. 503.).

bb) Einzelne Ausdrücke. Vater §. 40., wo sein Hauptangriff auf das 5te Buch vorkommt, legt einen Werth auf die verschiedene Benennung von Horeb und Sinai. Wenn dies je einer Erklärung bedarf, so ergiebt sich leicht der Grund, daß Moses in seiner Jugend (2. Mos. 3, 1.) mehr die allgemeine Benennung Horeb liebte, und die Eindrücke der Jugend und des höheren Alters sich berühren. — Wäre man verbunden, einen Grund anzugeben, warum ein Schriftsteller eine Gegend bald mit diesem, bald mit jenem Namen bezeichnet, was aber jedem frei steht, so könnte man sagen, daß vom Lande Moab (Vater S. 494.) während des Zugs durch die Wüste die Benennung ערבה nicht nur als

Ebene, sondern auch als Anspielung auf das dürre, trockene Land vorgezogen, und 5. Mos. 34, 1. (wo sonst in diesem Buch ארץ die gewöhnliche Benennung ist) wieder Ebene im Gegensatz gegen das Aufsteigen auf den Berg gebraucht werde. — Warum soll בְּעָרְתָּ 13, 6. statt des gewöhnlichen נכרתה הנפש ein Beweis gegen Mose seyn (de Wette §. 156. Vater S. 462. 497.), da ein Gesetzgeber, je mehr seine Gesetzgebung sich consolidirt, auch eine bestimmtere legislatorische Straf-Formel gebrauchen kann?

b) Sachen und Gesetze.

aa) Gesetze über Tempel und Priesterdienst. Nur durch Tempel, Altäre und Priester, als Eigenthum Gottes gedacht (18, 2.), konnte unter diesem sinnlichen Volke der Cultus und Geschmack für diesen Cultus, der sich von dem die Sinne weit mehr einnehmenden Götzendienst immer noch wesentlich unterschied, erhalten werden. Der Levitismus, als erblicher (בניו 18, 5.), hätte auch unter Josias (de Wette §. 160.) nie siegen können, wenn nicht Moses in seiner Gesetzgebung den Grund zu diesem Sieg gelegt, und durch diesen Stand die theokratische Bildung erhalten hätte. (Vgl. Bengels Archiv VII. 125 ff.).

bb) Königthum. 17, 14 ff. Der Gedanke konnte schon von Aegypten her dem Moses und dem Volk nicht so ferne liegen, daß er nicht im Geiste es voraussehen und darauf Rücksicht nehmen konnte. Man würde sogar etwas vermissen, wenn Moses diesen so wahrscheinlichen Fall nicht vorgesehen hätte. Wenn man einen Augenblick das Alter und die Authentie des Buchs zugiebt, so kann man es gar nicht wahrscheinlich finden, daß diese Verordnung erst später eingeschoben wurde. Es läßt sich auch gar kein Grund denken, und die Verschiedenheit von der späteren ist zu groß. Moses, der überhaupt über die veränderlichen Formen politischer Verfassung seinem Volke nichts Bestimmtes vorschreibt, und ihm nur den vollen Freiheitsgenuß einer auf Landeigenthum gegründeten Familiengesellschaft gönnen wollte, stellt die Sache nicht so verwerflich und gefährlich vor, wie Samuel, der

sich ungerne verwerfen ließ (1. Sam. 8, 7.), und die Herrschaft lieber seiner Familie (V. 6.) erhalten hätte; daher er alle Gefahren des Königthums in den grellsten Farben (V. 11—18. vgl. Liv. 23, 3.) schildert, wie auch die Geschichte lehrt, daß die Gewalt der Priester nur durch die steigende Macht der Könige verdrängt wird. Es ist daher unrichtig, was Vater zu 17, 14. S. 257 bemerkt. Samuel wollte gar keinen König: er konnte sich daher nicht auf ein ihm auch bekanntes Gesetz berufen, das die Königswahl nicht gerade verwarf, aber freilich die daraus hervorgehenden Folgen deutlich genug 16. 17. bezeichnete *).

cc) gerichtliche Gesetze. 1, 9—17 vgl. 4. Mos. 11, 11—16. (Vater S. 498.) ist weitere Ausbildung der gerichtlichen Verfassung, da die frühere dem Zweck nicht genügen mochte. Eben so ist es mit den Asylen, welche wegen der Blutrache nothwendig waren. 4, 41 ff. 19, 1 ff. 6. vgl. 4. Mos. 35, 12—14. Jos. 20, 2. 8. 9. Wenn hier de Wette §. 167. die Bemerkung macht: „die von Mose geschehene Bestimmung der jenseitigen Freistätte werde von Josua hergeleitet", also hier dem Josua etwas zuschreibt, was schon von Mose geschehen sey, so widerspricht ausdrücklich V. 2, aus welchem folgt, daß diese wohlthätige Anordnung Mosis nicht sogleich in Ausführung, oder wieder in Abgang gekommen sey.

5) wegen der Anachronismen, die auf eine spätere Zeit hindeuten. Allein die Beweise sind doch oft gar zu schwach. Vgl. Vater S. 496. Die Stelle 4. Mos. 24 18. ist eine Weissagung auf spätere Zeiten: wirklich wurden auch die Moabiter von den Israeliten verdrängt 2 Sam. 8, 12, zinnsbar 2 Kön. 3, 4, aber fielen bald wieder ab V. 5 ff. Daher ist 5. Mos. 2, 2—5 eine warnende Stimme, jetzt nichts gegen dieses mächtige Volk zu unternehmen. — 4, 27. zerstreut werden. Wenn: das Land besitzen, schönstes Bild des Nationalglücks war, so gab es für Unglück und Strafe nur zwei Gedanken, entweder: nicht hineinkommen, was Moses für seine Person gewiß wußte, oder: aus

*) Eine andre Ansicht, welche Samuels Sinn billig und (vgl. Richt. 8, 23.) aus dem Geiste redliches Eifers um Jehova's Ehre aufzufassen sucht, findet den Grund seiner Misbilligung in dem Verlangen des Volks nach einem Könige, wie ihn (V. 5.) alle Heiden haben. Dieser Art war der mosaische wirklich nicht.

demselben wieder verbannt und unter andere zerstreut werden, was Moses, wenn er dem Volk Unglück, als Strafe des Ungehorsams ankündigte, nothwendig nennen mußte, was um so näher lag, da das Volk erst aus einer solchen Verbannung und Zerstreuung errettet war, also etwas Vergangenes an eine ähnliche Zukunft erinnern konnte.

III.

Ist dasjenige, was im I und II Abschnitt behauptet worden ist, richtig, so ist doch gewiß die weitere Behauptung, daß Moses wenigstens den größten Theil dieses Buchs geschrieben habe, nicht gerade eine ungeschickte Fiction. Wenn aber auch das Bisherige nichts bewiese, und für die dem Leben Mosis gleichzeitige schriftliche Verfassung nichts daraus folgte, so hätte die mündliche Tradition so viel für sich, als bei jedem andern Volk. Denn wenn auch Poesie in der Bildung der übrigen Völker das erste zu seyn scheint, so dringt sich uns dagegen bei der hebräischen Literatur die merkwürdige Betrachtung auf, daß Prosa und Poesie hier am wenigsten verschieden sind, daß die dichterische und rednerische Sprache sich einander nähern, wie sonst nirgends, indem die Prosa sich eben so oft zur Poesie erhebt, als die Poesie wieder zur Prosa herabsinkt, weil bei keiner Sprache der Rhythmus so formlos (de Wette S. 127.) ist, und keine Sprache so viel Wohlklang, aber so wenig bestimmte Metrik, die das Wesen der Poesie ausmacht, hat. Wenn also gleich bei andern Völkern, wenigstens gewiß bei den Griechen, poetische Stücke älter sind als die rein-historischen, so beweist mir diese Analogie, auf welche Augusti (a. a. O. §. 36. 40, Anm.), einen großen Werth legt, nichts für die Entstehung der A. T. Schriften, in welchen historische Ueberlieferungen, verbunden allerdings mit Volkssagen und Volksliedern (5 Mos. 32, 7. Ps. 78, 2–4.) das erste sind, indem die ganze Art der Erziehung und Bildung des israelitischen Volks als eines zwar häufig unter dem Einfluß anderer Völker lebenden, aber doch von ihnen immer abgesonderten und unabhängig gebliebenen Volks, von der Bildung anderer Völker so sehr verschieden ist. Wohl ist die homerische Poesie die älteste Urkunde des griechischen Geistes, aber wo ist etwas Aehnliches in der hebräischen Literatur anzutreffen? Moses hatte keinen erzählenden Sänger zum Begleiter, er hatte keinen Homer, der seine Thaten besang, sondern er war selbst sein Homer, er war selbst der begeisterte Darsteller derselben. Wenn aber die erste Bildung anderer Völker von der Poesie ausgieng, weil poetische Stücke leichter im Gedächtniß aufbewahrt, und von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt werden konnten, so ist die hebräische Bildung von dieser Seite gewiß nicht im Nachtheil. Denn ein großer Theil

der ältesten Urkunden besteht aus geschichtlichen Sagen und National-Liedern, welche nach der ausdrücklichen Verordnung ihres rechten Gesetzgebers gelernt, und von Vätern auf Kinder und Kindskinder fortgepflanzt werden sollten. Welches andere Volk konnte auch ein solches Interesse haben, seine ältesten Denkmale, die Gesetzgebung, den auf das Gesetz gelegten Segen oder Fluch (3 Mos. 27. 28.) als ein ihm von Gott selbst anvertrautes Heiligthum so sorgfältig aufzubewahren, und auf die Tafeln seines Herzens zu schreiben? Wenn Moses (8 Mos. 17, 14.) neben dem Befehl, das geschehene zum bleibenden Gedächtniß in ein Buch 14) zu schreiben, noch den Befehl erhielt: „lege es in die Ohren Josua's," so folgt unwidersprechlich daraus, daß auf mehr als eine Weise für Aufbewahrung dessen, was Moses der Ueberlieferung auf die Nachkommen werth hielt, gesorgt wurde, und daß es auch unter einem Volke, wo allerdings nur die wenigsten schreiben und lesen konnten, doch an Mitteln der sichersten Aufbewahrung nicht fehlen konnte. Also auch abgesehen davon, daß Moses ein ganz besonderes Interesse haben mußte, seine Denkmale der Nachwelt zu überliefern, und daß doch schon ein eigener Priesterstand vorhanden war, wird gewiß nicht zu viel vorausgesetzt, wenn behauptet wird, daß die Israeliten ihre Gesetze, den Segen und den Fluch, namentlich auch die Lobgesänge Mosis (2 Mos. 15. 5 Mos. 33.), welche dem Volke darum tief und unvergeßlich eingeprägt werden mußten, damit das lebendige Zutrauen zu dem Gott ihrer Väter unter ihnen nie ersterben konnte, wenigstens eben so genau auswendig lernten, als von den Griechen einzelne Rhapsodien der homerischen Gesänge auswendig gelernt wurden. Hiezu kommt, daß, wenn auch die Bildung anderer Völker von der Poesie ausgieng, dieses nur von den bildungsfähigeren Ständen gesagt werden kann, da uns die Bildungsgeschichte der niederen Stände ganz unbekannt ist, und nur die israelitische Geschichte das Eigenthümliche hat, daß hier die Bildung, wenigstens die religiöse durch eine göttliche Gesetzgebung, das ganze Volk, den Gemeinsten, wie den Vornehmsten, durchdringen sollte.

Allein es bedarf dieser Annahme, bei welcher doch in jedem Fall das hohe Alterthum und die Authentie der wesentlichen Bestandtheile unsers Buchs gerettet wird, gar nicht, da die zahlreichen Stellen (vgl. Vater S. 360.), welche dem Moses wenigstens einen großen Theil an der schriftlichen Aufzeichnung des Ganzen, nahmentlich des Gesetzes beilegen, hohe Beweiskraft haben, wenigstens nicht wohl als eine durch ihre

---

14) als das einzige sichere Aufbewahrungsmittel — una custodia fidelis rerum gestarum, Liv, I, E.

Ungeschicktheit in die Augen springende Fiction angesehen werden können.

Hieher gehören vorerst solche Stellen, in welchen Moses einen besondern Befehl erhält, Etwas niederzuschreiben, 2 Mos. 17, 14. 15. 24, 4. 7. 34, 27. 28. vgl. 5 Mos. 4, 13. — Stellen, bei welchen selbst de Wette §. 163. wenigstens die Möglichkeit zugiebt, daß Einzelnes von Mose aufgezeichnet seyn könne, und welchen auch Vater S. 557. nicht ganz alle Beweiskraft rauben will, sind in jedem Fall, besonders wegen ihrer Uebereinstimmung mit ähnlichen Fällen im 5 B. mehr für unsre, als für die entgegengesetzte Meinung. Daß mit diesen Stellen ein Altar immer in Verbindung gesetzt wird, ist abermals ein Beweis, daß es an Material und Geschicklichkeit zum schriftlichen Aufzeichnen nicht gefehlt hat, wenn auch nur in die Steine etwas eingegraben wurde, wiewohl das Buch ausdrücklich davon unterschieden wird, daher es auch 17, 14. (gegen Vater z. d. St.) nicht ungewiß bleibt, ob ein eigentliches Schreiben auf ein Schreibmaterial gemeint sey, da auch durch das ויקח 24, 6. etwas, das in die Hand genommen, leicht in der Hand gehalten werden konnte, bezeichnet wird.

Ferner gehören hieher solche Stellen, in welchen das Buch als ein geschriebenes und von Mose geschriebenes dargestellt wird. Es wird nicht behauptet, daß Moses den ganzen Pentateuch selbst geschrieben habe, aber das wird behauptet, daß das ganze 5 Buch als ächt mosaisch, aus Moses Geist und Herz hervorgegangen, und so angesehen werden dürfe, als ob es Moses selbst geschrieben habe. 5. Mos. 17, 18. 28, 58. 61. 29, 19. 20. 26. 31, 9. 19, 22. 24—26. 30. Da übrigens Gewißheit vorhanden ist, daß Moses schreiben konnte (4. Mos. 17, 2. 3.), da es nicht wahrscheinlich ist, daß in der damaligen Zeit und Lage viele Menschen, aber immerhin einige (5. Mos. 6, 9. 11, 20. 24, 1. 3) diese Kunst besaßen, warum sollte man den Worten nicht glauben, wenn sie keinen Widerspruch enthalten? Mit Moses kann nach de Wette §. 12. die Einführung der Schreibekunst unter den Hebräern angenommen werden, was dieser gewiß seiner ägyptischen Bildung verdankte, da wir doch in Aegypten den Uebergang aus der Bilder- in die Ton-Schrift am sichersten zu suchen haben, und nur aus der Bilderschrift die Buchstabenschrift sich erklären läßt; daher die Versetzung der Israeliten nach Aegypten schon darum wichtig war, weil sie keine Bilder hatten, also ohne Uebergang zu einem andern Volk die Schreibekunst viel später gelernt haben würden. ספר התורה und ספר הזה bezeichnet gewiß eine schriftliche Aufzeichnung 15),

15) schon der Unterschied zwischen סֵפֶר (sey dieses ein geschabtes Stück Haut, oder sonst was) und den steinernen Denkmälern

welche doch billig dem des Schreibens kundigen Vermittler des Gesetzes mit größerem Recht beigelegt als abgesprochen wird. Deutlicher aber kann nichts gesagt werden, als was 31, 9. 24. steht. Hier kann man sich blos durch die willkührliche Annahme retten, daß man sagt: diese Worte sind eingeschoben, erdichtet. Aber eine ungeschickte Fiction sind sie nicht, da sie auf das passendste den Schluß des Buchs bilden, und kein Widerspruch zwischen 31, 9. f. und V. 24. ff. vorhanden ist.

Wer auch nichts Göttliches gelten lassen wollte, etwas Ausserordentliches muß man hier annehmen, und, wenn man nicht, ohne Grund, das Ganze für spätere Dichtung, also Betrug erklären will, zugeben, daß, wie Moses durch seine Anlagen, Bildung und Ansehen über sein Volk und über seine Zeit hervorragte, auch die ausserordentliche Erscheinung der schriftstellerischen Aufzeichnung dieser Bücher nur dadurch erklärt werden kann, wenn man dem Moses die Schreibekunst in einem höheren Grade zuschreibt, als sie in den frühesten Zeiten Griechen und Römer 16) und andere Völker besaßen.

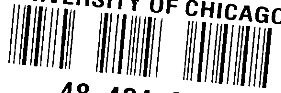
Aus diesem Grund ist es wenigstens der historischen Interpretation gemäß, den größten Theil an der schriftlichen Aufzeichnung des 5. Buchs dem Mose beizulegen, da nur er, und kein andrer, als schriftlicher Concipient ausdrücklich genannt wird, und gerade um dieser Stellen willen der Betrug eines Nachahmers oder Compilators sich gar nicht erklären ließe, da sich so viele Züge finden, die auch der unredlichste Betrüger nicht in dieser sorglosen, individuellen Bestimmtheit hätte erdichten können. (Berlin. Jahrb. 1827. S. 1344.).

(27, 1 ff.) und Tafeln des Gesetzes führt auf eine weitere Ausdehnung der Schreibmaterialien und der Schreibkunst, und besonders darauf, daß Moses sich gewöhnlich eines andern Schreibmaterials als des Steins bediente.

16) Vgl. Liv. I, 20. Diese verschiedenen Priesterclassen setzen nothwendig eine schriftliche Urkunde und Nachweisung voraus. Auch bei den Römern hat also die Einrichtung des Gottesdienstes und die Ordnung der Priester und Opfer, überhaupt die Gesetzgebung in göttlichen Dingen die ersten schriftlichen Urkunden nöthig gemacht.

Berichtigungen.

S. 1. Z. 1. v. unten l. Kosmogonie — und Kosmogonien.
— 9. — 8. l. auch.
— 15. — 4. v. u. l. des Sabbats.
— 27. — 14. l. Henochs.
— 32. — 9. v. u. l. den Teufel.
— 43. — 5. v. u. l. Kuindl.
— 47. — 19. l. Gottes, ist noch.
— 51. — 9. l. diesen.



welche doch billig dem des Schreibens kundigen Vermittler des Gesetzes mit größerem Recht beigelegt als abgesprochen wird. Deutlicher aber kann nichts gesagt werden, als was 31, 9. 24. steht. Hier kann man sich blos durch die willkührliche Annahme retten, daß man sagt: diese Worte sind eingeschoben, erdichtet. Aber eine ungeschickte Fiction sind sie nicht, da sie auf das passendste den Schluß des Buchs bilden, und kein Widerspruch zwischen 31, 9. f. und V. 24. ff. vorhanden ist.

Wer auch nichts Göttliches gelten lassen wollte, etwas Ausserordentliches muß man hier annehmen, und, wenn man nicht, ohne Grund, das Ganze für spätere Dichtung, also Betrug erklären will, zugeben, daß, wie Moses durch seine Anlagen, Bildung und Ansehen über sein Volk und über seine Zeit hervorragte, auch die ausserordentliche Erscheinung der schriftstellerischen Aufzeichnung dieser Bücher nur dadurch erklärt werden kann, wenn man dem Moses die Schreibekunst in einem höheren Grade zuschreibt, als sie in den frühesten Zeiten Griechen und Römer 16) und andere Völker besaßen.

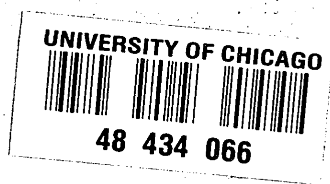
Aus diesem Grund ist es wenigstens der historischen Interpretation gemäß, den größten Theil an der schriftlichen Aufzeichnung des 5. Buchs dem Mose beizulegen, da nur er, und kein andrer, als schriftlicher Concipient ausdrücklich genannt wird, und gerade um dieser Stellen willen der Betrug eines Nachahmers oder Compilators sich gar nicht erklären ließe, da sich so viele Züge finden, die auch der unredlichste Betrüger nicht in dieser sorglosen, individuellen Bestimmtheit hätte erdichten können. (Berlin. Jahrb. 1827. S. 1344.).

(27, 1 ff.) und Tafeln des Gesetzes führt auf eine weitere Ausdehnung der Schreibmaterialien und der Schreibkunst, und besonders darauf, daß Moses sich gewöhnlich eines andern Schreibmaterials als des Steins bediente.

16) Vgl. Liv. I, 20. Diese verschiedenen Priesterclassen setzen nothwendig eine schriftliche Urkunde und Nachweisung voraus. Auch bei den Römern hat also die Einrichtung des Gottesdienstes und die Ordnung der Priester und Opfer, überhaupt die Gesetzgebung in göttlichen Dingen die ersten schriftlichen Urkunden nöthig gemacht.

Berichtigungen.

S. 1. Z. 1. v. unten l. Kosmogonie — und Kosmogonien.
— 9. — 8. l. auch.
— 15. — 4. v. u. l. des Sabbats.
— 27. — 14. l. Henochs.
— 32. — 9. v. u. l. den Teufel.
— 43. — 5. v. u. l. Kuindl.
— 47. — 19. l. Gottes, ist noch.
— 51. — 9. l. diesen.




UNIVERSITY OF CHICAGO
48 434 066